2.4

# VAISHALI INSTITUTE RESEARCH BULLETIN No. 3



*Chief Editor*

**Dr. R. P. PODDAR**

Authors presentation copy.

30/8/02

PRAKRIT JAIN INSTITUTE RESEARCH BULLETIN
No. 3

*Chief Editor*

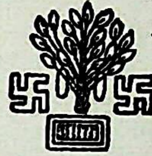
DR. R. P. PODDAR M. A., Ph. D.
*Acting Director, Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa, Vaishali, Bihar*

# VAISHALI INSTITUTE RESEARCH BULLETIN No. 3

Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa
Vaishali Bihar
1982

***Price : Rs.*** Rs 2 5P 0

**Published on behalf of the Research Institute of Prakrit. Jainology and Ahimsa Vaishali (Bihar) by Dr. R. P. Poddar, M. A., Ph. D. Director, Printed in India, at the Tara Printing Works, Varanasi.**



The Government of Bihar established the Research Institute of Prakrit, Jainology and Ahimsa at Vaishali in 1955, with the object *inter alia* to promote advanced studies and research in Prakrit and Jainology and to publish works of permanent value to scholars. This institute is one of the six research institutes being run by the Government of Bihar. The other five are : (i) Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning at Darbhanga; (ii) K. P. Jayaswal Research Institute for research in ancient medieval and modern Indian history at Patna ; (iii) Bihar Rashtrabhasa Parishad for research and advanced studies in Hindi, at Patna; (iv) Nava Nalanda Mahavihar for research and post-graduate studies in Buddhist Learning and Pali at Nalanda and (v) Institute of Post-graduate Studies and Research in Arabic and Persian, at Patna.

The Institute has taken up the Publication of Research Bulletins as a part of its programme. The present volume is the 3rd number of the Institute's Research Bulletins.

# CHIEF EDITOR'S NOTE

Publication of research bulletins has been envisaged as an important programme of this Institute. We published our first bulletin in 1971 and the second in 1974. Both these numbers were well received in the world of scholars and queries for the subsequent number were frequently made. We are glad to present this third number of our research bulletin to the scholars.

Among the contributors of our first number were such stalwarts as Dr. S. Mookerjee, Pandit Sukhlalji Sanghwi and Dr. N. Tatia. The second number gained dimensions on account of its association with Dr. Hira Lal Jain, a pioneer in the field of Prakrit and Jainological Studies. Contributors of this number too are distinguished scholars in their own fields and we are sincerely grateful to them for their learned contributions. Most of the articles for the present number had been collected by Dr. N. Prasad, the former Director of this Institute for which we are grateful. We cannot claim that the contributions of our own teaching staff to this number have been significant. It is for the readers to judge.

Mr. Rama Shankar Pandya, the Proprietor of Tara Printing Works deserves our thanks for quick and fine printing of this bulletin.

R. P. PODDAR

Vaishali,
March 20, 1982.

# CONTENTS

# THE SOCIAL AND POLITICAL IMPLICATIONS OF NON-VIOLENCE

Dr. VISHWANATH PRASAD VARMA

## 1. Tolstoy and Gandhi

Leo Tolstoy ( 1828–1910 ) was not only the author of the epoch-making novels *War and Peace* and *Anna Karenina* but was also leading religious philosopher and teacher. He was intensely catholic in his studies of religion and was receptive to the teachings of Moses, Solomon, Buddha, Confucius and Schopenhauer. Against the pretensions of the Russian Orthodox Church he stood for the simple and devout teachings of the New Testament. He was hostile to the absolutism and militarism of the Russian state. He was against war. He had witnessed the miseries brought about by the Crimean War and he stood for the complete elimination of violence and patriotism. He advocated the cultivation of the virtues of simplicity, devotion to God and the felicities of a life of manual labor. He condemned all ostentation and exhibitionism and ridiculed the builders and planners of the Eiffel Tower of Paris. In his literary views he had the boldness to write against the snobberies of Shakespeare and Goethe.

Tolstoy in his *The Kingdom of God is Within You*, took Christ's prescription of non-resistance to evil as an absolute indubitable truth. He refers to Chelcicky, the fifteenth century Czech, the author of the book *The Net of Faith* William Lloyd Garison, Adin Ballou, Dymond ( the author of *On War*, 1824 ), Deniel Musser ( the author of *On Non-resistance*, 1864 ), George Fox, William Penn, the Moravian Brethren, the Waldenses, the Albigenses, the Bogomiles, the Paulicians, the Mennonites of Germany and the Doukhobors of Russia who also absolutely accepted the principle of non-resistance to evil by violence.

In the early years of his life in South Africa, Gandhi read Tolstoy's book *The Kingdom of God is Within You*.[1] He says that he was "overwhelmed" by this book. It left a permanent impression on his mind and character and in his *Autobiography* Gandhi has eloquently praised "the independent thinking, profound morality, and the truthfulness of this book."[2] Subsequently Gandhi also read Tolstoy's *The Gospel in Brief* and *What Then Must We Do* ?

Gandhi has acknowledged his deep debt to Tolstoy. In a letter

1. Published in 1893.
2. M. K. Gandhi, *Autobiography* ( 1927 ed. ), Vol. I, p. 322.

written to him (Tolstoy) on October 1, 1909 from London, Gandhi says : "I had the privilege of studying your writings also, which left a deep impression on my mind." While forwarding his own book *The Indian Home Rule* to Tolstoy, in the accompanying letter dated April 4, 1910, from Johannesburg Gandhi says : "As your devoted follower I send you herewith a brief booklet which I have written." . In the course of his letters to Tolstoy written during 1909-1910 Gandhi shows his great anxiety to solicit the former's esteemed cooperation in giving wider publicity to the South African Satyagraha movement and Tolstoy, in his turn, definitely and positively blessed the movement and recognized its significance for mankind because it was a vindication of the superiority of love over governmental force and organized brutality.

It may be stated here that Tolstoy read Gandhi's *Indian Home Rule* as he also read the biography of Gandhi written by Doke and wrote in a letter to him ( Gandhi ) dated may 8, 1910. "........by discovering your biography by Doke, I happen to know you through that Biography which gripped me and it gave me a chance to know and understand you better."

It is possible to state that Gandhi learnt from Tolstoy three lessons because these are the central teachings of the latter's books mentioned by him.

( 1 ) Gandhi's innate belief in the sanctity of the call of conscience might have been strengthened by Tolstoy's view that the divine kingdom is within a man's heart as stated in his *The Kingdom of God is Within You*. In other words, the kingdom of God is not a super-historical or transcendental or eschatological entity, nor is it to be identified with the church but it is located in the pure heart and conscience of man.

( 2 ) Gandhi's adherence to non-violence might have been deepened by Tolstoy's emphasis on the efficacy of positive love as the eternal law of life.[3] Gandhi constantly in his late writings extends the meaning of Ahimsa. To him it is not merely the negative attribute of abstention from injury to other living beings but is the positive virtue of love and compassion. This interpretation he might have derived from *The Gospels in Brief*. In an obituary on the death of Tolstoy published in *The Indian Opinion*, Gandhi hailed Tolstoy as a Maharshi or Fakir and wrote that the essence of the latter's teaching was the belief in the superiority of soul-force which implied the pursuit of compassion even to the enemy.[4]

---

3. Gandhi wrote that originally he believed in violence. But the reading of *The Kingdom of God is Within You* "cured me of my scepticism and made me a firm believer in ahimsa." ( Tendulkar, *Mahatma*, Vol. XII, p. 317 ).
4. *Collected Works*, Vol.X, pp 369-70.

(3) Gandhi might have been made aware of the exploitationist character of the modern state and the industrial civilization as also of the oppressions perpetrated by the landlords upon peasants by his very close study of the writings of Tolstoy. This awareness he might have eceived from *What Then Must We Do?*

Gandhi had the spirit of the Crusader and the martyr and he took the moral and religious teachings of the scriptures far more seriously than Tolstoy the artist and litterateur ever did. With all my great reverence for Tolstoy, I cannot help feeling that the latter's protests against the evils of contemporary Russian government and society were mainly at the intellectual level. Gandhi, on the other hand, manifested more of the divine spirit in action and hence suffered all kinds of privations, imprisonments and miseries for his principles to an extent far greater than Tolstoy ever did.

Furthermore, the gentle Hindu Gandhi had more of the spirit of tolerance and an inclusive appreciation of the teachings of the other religions of the world than Tolstoy, the Christian aristocrat. For example, Gandhi appreciated and practised the teachings of Jesus Christ to an extent far greater than Tolstoy, with regard to the teachings of Krishna.

## 2 Foundations and thory of Non-Violence

Gandhi's greatness as a leader and thinker lay in his transformation of the individualistic message of non-violence into a successful technic for direct mass action. Mahavira, Buddha, Nagasena, Ashvaghosha and Santideva had conceived of Ahimsa as a tenet of personal action and motivation.[5] But Gandhi transformed it also into a social and political technic. He, thus, attempted to apply the theory of Ahimsa enunciated by the old Indian teachers and prophets on a social and political plane.

5: Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, p. 231, has made a subtle distinction between the ancient Indian concept of Ahimsa rooted in the background of world-and-life-negation and Gandhian Ahimsa The former "sets before it no aims that are to be realised in the world, but is simply the most profound effort to attain to the state of keeping completely pure from the world." Since Gandhi accepts the philosophy of world-and-life-affirmation and service, "with him Ahimsa engages in activity within the world and in this way it ceases to be what in essence it is." Thus, in Gandhi, Ahimsa "is freed from the principle of non-activity in which it originated and becomes a commandment to exercise full activity" (p. 231). But while appreciating the subtleness of Dr. Schweitzer's approach, I would like to state that from the historical and philological standpoints his basic thesis that the notion of Ahimsa had its origin in the animistic desire to keep oneself free from worldly "defilements" is without substantiation.

The supreme concept, according to him, which is necessary for the reformation of politics is non-violence.

Violence is a comprehensive category and is manifested both at the personal and the institutional levels. Evil thoughts,[6] sentiments of revenge[7] and brutality, verbal pugnacity, and even accumulation of unnecessary things represent examples of personal violence. Falsehood, trickery, intrigues, chicanery and deceitfulness are also forms of violence, according to the comprehensive connotation given to the term by Gandhi. Physical punishments, imprisonment, capital punishment and wars represent examples of violence committed by government. Economic exploitation and strangulation of others are also manifestations of violence. Even excess of emulation and competition can become species of violence. Non-violence or Ahimsa is, hence, necessarily, equally comprehensive and represents the total neutralization of violence in all forms.

Ahimsa is not merely the negative act of refraining from doing offense, injury and harm to others but really it represents the ancient law of positive self sacrifice and constructive suffering. Gandhi interpreted it as signifying utter selflessness and universal love. The ultimate aim of Ahimsa is even to love the so-called enemies or opponents. In 1930 Gandhi said that he would suck the poison out of a dying enemy of his if he was a victim of snake-bite. Ahimsa thus is equivalent to positive compassion and love.[8] It even implies the cultivation of gladness and felicity involved in suffering for others. Ahimsa is implicitly latent in all human beings because all are sharers in the divine spiritual reality and its culmination is the negation of self-subsistent particularity and a realization of the feeling of love and substantive unity with the whole of creation[9] It is the substitution of arrogance, antagonism and

---

6. Gandhi says in an article reproduced in the volume entitled *Young India,* Vol. III, p. 883 : "To kill any living being or thing save for his or its own interest is 'hinsa' ( violence ) however noble the motive may otherwise be. And a man who harbours ill-will towards another is no less guilty of 'himsa' ( violence ) because for fear of society or want of opportunity, he is unable to translate his ill-will into action. A reference to both intent and deed is thus necessary in order finally to decide whether a particular act or abstention can be classed as 'ahimsa' ( non-violence ). After all, intent has to be inferred from a bunch of correlated acts."
7. M. K. Gandhi, "God be Praised", *Harijan,* August 17, 1934, "Hate is the subtlest form of violence."
8. "It gives me ineffable joy to make experiments proving that love is the supreme and only law of life. Much evidence to the contrary cannot shake my faith. Even the mixed non-violence of India has supported it." ( M. K. Gandhi, *Harijan,* 1940 ).
9. M K. Gandhi, *Harijan* ( June 29, 1940 ), says that for non-violent action it is necessary to have a heart belief that he whom you fear

alienation by love. Hence Gandhi wrote in his *Autobiography* "I must reduce myself to zero. Ahimsa is the farthest limit of humility." The supreme vocation of man is the purposive evolution of Ahimsa as universal positive love. Ahimsa, as thus conceived by Gandhi, is a power of profound social import. Aristotle had said that friendship is the cohesive bond of communities. Gandhi also pleaded for brotherly ethic and, believed that Ahimsa has, almost an obligatory and compelling power to bring peace and unity to the world.

He also interpreted human history in terms of the slow evolution. Like some of the western anthropologist he says that "our remote ancestors were cannibals." That was succeded by the second stage of chase-the life of wandering hunters. The third stage was of agriculture which marked the growth of civilized stable life. Man "founded villages/and towns, and from member of a family he became member of a community and a nation. All these are signs of progressive ahimsa and diminishing himsa. Had it been otherwise, the human species should have been extinct by now, even as many of the lower species have disappeared." It may appear surprising to several students of Gandhism to find Gandhi speaking here as an adherent of the school of evolutionary anthropology rather than one deriving his theory of social origins from the Purusha Sukta or the Puranas. He regarded the process of human evolution as a vindication of the superiority of Ahimsa as love. "It is my firm faith that man is by nature going higher'', he wrote.

The social application of Ahimsa, according to Gandhi, is postulated upon the acceptance of spiritual metaphysics and the implied necessity of the growth of social charity. He stressed Ahimsa because the universe is permeated with a divine spirit and all life ir sacred. Ahimsa is vitally integrated with Truth or God. All men, sccording to Gandhi, are children of God.[10] Hence to slight a single human being is really to inflict injury upon the divine spirit in man and thus it amounts to an injury upon the divine spirit in man and thus it amounts to an injury upon the whole world. "The Bible rightly taught that vangeance belonged to God."[11]

---

and *regard as a robber, dacoit, or worse, and you are one,* and that therefore, it is better that you die at his hands than that he, your ignorant brother, should die at yours." ( our Italics ).

10. In an article entitled "The Best Field for Ahimsa", the *Harijan,* July 21, 1940 Gandhi stated : "The alphabet of Ahimsa is best learnt in the domestic school, and I can say from experience that, if we secure success there, we are sure to do so everywhere else. For a nonviolent person the whole world is one family. He will thus fear none, nor will others fear him."
11. *Harijan,* April 27, 1947,

The tyrannical group leaders and governments which are the repositories of violence are to be firmly resisted by the Satyagrahi, if they are proved to be in the wrong. Non-violenec is only the replacement of retaliation and is no surrender to wickedness. But resistance does not imply hatred for the adversary. Gandhi holds that it is possible and advisable to resist a perverse system but "to resist and attack its author is tantamount to resisting and attacking oneself." Hence Ahimsa is the attitude of harmlessness even to the wrong-doer. Gandhi goes a step further and says that it implies positive love even to the wrong-doer. But this does not mean rendering any help to the wrong-doer in the prolongation of his wrong.

The practice of Ahimsa requires faith in the reality and compassion of God and deep self-introspection. The votary of non-violence has to cultivate the acquisition of freedom from envy, hatred, malice, lust, cupidity and uncharitableness.[12] This leads to the acceptance of an elevated standard of virtues. The code of vows or Vratas has to be followed by the non-violent Satyagrahi and has to become the standard for cultivation by others. The acceptance of the norm of non-volence would thus almost amount to a moral transvaluation of values. The law of love if courageously practised is bound to lead to the elevation of the accent, quality and character of politics and civilization.

As a Vedantist and a Vaishnava, Gandhi regarded all life as sacred and precious. Hence he had deep faith in the sanctity of the right to life. He would not kill even a snake. He said : "God alone can take life, because He gives it." The believer in Ahimsa would regard even the lives of the opponents as worthy of reverence. In an article in the *Harijan* Gandhi wrote : "You are no Satyagrahis if you remain silent or passive spectators while your enemy is being done to death. You must protect him even at the cost of your life."[13] He accepted the supremacy of the right to life not merely because man as an individual is the subject of social and political rights but because in his inmost essence man is a soul. Hence like Tolstoy, Gandhi accepted the immutability and obligatory character of the law of love. For himself, he regarded the law of Ahimsa as absolute[14] although he had acquired it after a long struggle. He considered it an infallible weapon, mightier than the force of arms and believed in it as a categorical imperative.

Like Rousseau, Gandhi thinks that the growth of the military art

12. "Non-Violence begins and ends by turning the searchlight inward." ( M.K. Gandhi, *Harijan*, 1940 ).
13. *Harijan*, April 7, 1946.
14. "I shall of course die with non-violence on my lips". ( M.K. Gandhi, *Harijan*, 1940 ).

and the display of the military livery by the soldiers is a sign of decadence and not of progress. The cult of armament and preparedness is the indirect testimony to the wide prevalence of fear, distrust and suspicion. Hence Gandhi wanted the freedom to preach non-violence as a "substitute" for war. He condemned war as an absolute evil[15] and would not accept even the plea of a defensive war or a just war. He would have absolutely repudiated the notion of an anticipatory war. He felt that there is always some party which is guilty of initiating a war. It is not correct and adequate to state that war is the mechanism of devil or of uncontrollable forces. He said that behind the hand that hurls the sword, there is always the brain and the mind that prescribes the use of the sword. He wrote : "When two nations are fighting, the duty of a votary of Ahimsa is to stop the war." Leo Tolstoy also recognized the clamouring contradiction between the profession of Christianity and the simultaneous acknowledgement of the necessity of armaments for national security. Gandhi taught the absoluteness of peace and had even visualized universal disarmament.[16] His Ahimsā provides an ultimate vision of universal fraternity and he hoped that in world politics there would be the increasing resort to consultation and arbitration in place of armed conflicts.

Although, according to Gandhi, all war is unjust from the standpoint of Ahimsa, still the aspirant after freedom would distinguish between the aggressor and the defender and render all moral support to the latter.

Sometimes a contradiction has been felt to exist between Gandhi's non-violence and his participation in some form in wars. During the time of the Boer War in 1899 he raised a Volunteer Corps. In 1906, he raised a stretcher-bearing party of twenty Indians at the time of the Zulu Rebellion. In 1914 he raised a Volunteer Ambulance Corps in London consisting chiefly of Indian students residing in London. In 1918 he nearly killed himself by strenuous activity for the recruitment of Indian soldiers for the war on the British side. While Tilak wanted to help the Allies through recruitment only on certain conditions being fulfilled, Gandhi was for unconditional military support. Hence it is asked that if Gandhi was a votary of absolute Ahimsa why did he participate in any way in a war. When he was helping recruitment in 1918, was he not aiding in planning the killing of German soldiers ? But Gandhi had defended his action on the ground that so long as he was a subject of the British Empire it was his duty to help it in times of crisis. He says in his *Autobiography* :

15. In an article entitled "Moral Support" in the *Harijan*, August 18, 1940 Gandhi wrote : "I believe all war to be wholly wrong."
16. *Harijan*, August 22, 1940.

"When two nations are fighting, the duty of a votary of ahimsa is to stop the war. He who is not equal to that duty, he who has no power of resisting war, he who is not qualified to resist war, may take part in war, and yet wholeheartedly try to free himself, his nation and the world from war. I had hoped to improve my status and that of my people through the British Empire. Whilst in England I was enjoying the protection of the British Fleet, and taking shelter as I did under its armed might, I was directly participating in its potential violence. Therefore, if I desired my connection with the Empire and to live under its banner, one of three courses was open to me: I could declare open resistance to the war and, in accordance with the law of Satyagraha, boycott the Empire until it changed its military policy; or I could seek imprisonment by civil disobedience of such of its laws as were fit to be disobeyed; or I could participate in the war on the side of the Empire and thereby acquire the capacity and fitness for resisting the violence of war. I lacked this capacity and fitness, so I thought there was nothing for it but to serve in the war. I make no distinction, from the point of view of ahimsa, between combatants and non-combatants. He who volunteers to serve a band of dacoits, by working as their carrier, or their watchman while they are about their business, or their nurse when they are wounded, is as much guilty of dacoity as the dacoits themselves. In the same way those who confine themselves to attending to the wounded in battle cannot be absolved from the guilt of war."[17]

But it may also be pointed out that in the course of the Second World War he categorically refused to adopt a position similar to the one adopted in 1918.

Although opposed to militarism, power politics, violence and imperialistic vandalism Gandhi was not a believer in peace at any price. He said that he did not want the peace of the stone or the grave. Peace is not to be equated with feebleness, inertia and exhaustion. An individual or a nation can only want peace with honour. Peace does not mean appeasement of the aggressor or acquiescence in his imperialistic adventures. Gandhi's comment on the Munich Pact of 1938 as being a settlement for "peace without honour" is significant. A genuine peace must be founded on the rectification of the forces that threaten peace. Hence it must accept the conception of justice as the apportionment of due claims and rights is thoroughly antithetical to the imposition of the will of the aggressor. Addressing a prayer meeting at Sodepur on November

17. M.K. Gandhi, "A Spiritual Dilemma", *Autobiography*, p. 285.

1, 1956, Gandhi said that any peace to be substantial must be honourable, never at the cost of honour. He, therefore, pointed out that he could never agree to any settlement which amounted to the humiliation or loss of self-respect for anyone.

But on the other hand the Gandhian theory of peace did not mean the elimination of the antagonist. Resistance has to be offered to the oppression but for the wrong-doer there is to be no hatred. A comprehensive theory of Ahimsa ultimately postulates positive love even for the opponent. Gandhi even pleaded for the cultivation of good feelings towards the opponents because like Buddha he felt that enmity or Vaira leads to more enmity and thus a vicious circle is created because the antagonist ever remains disgruntled and hungers for a chance of revenge. Thus the best way is the "conversion" of the opponents. Ahimsa thus wants to replace the ferocious character of politics of power by the righteousness of universal moral will.[18] This authority of moral inducement and persuasion for the conversion of the opponents can be built up by adherence to the great vows ( Ekadasa Mahavrata ) which produce the moral fervour and strength necessary for the life of a fighter for the cause of right. Thus the basis of the Gandhian philosophy of politics consists in stressing the persistent, overpowering and resolute power of love as a significant factor which can solve group and national tensions and antagonisms through non-constrained conversion.

Gandhi believed in the thorough practice of the ideal of Abhayam or fearlessness along with non-violence. He was always stressing that for practising Ahimsa it is essential to shed all fear. The votary of Ahimsa only has one fear—of God. As he pursues the Godward journey he realises the eternal Atman and feels absolute indifference towards the temporary pleasures of the world. He sheds the attachment for the mortal physical frame. "Violence is needed for the protection of things external; non-violence is needed for the protection of the Atman."[19] Ahimsa or

18. He laid down five simple axioms of non-violence :

( i ) Non-violence implies as complete self-purification as is humanly possible.

( ii ) Man for man, the strength of non-violence is in exact proportion to the ability, not the will, of the non-violent person to inflict, violence.

( iii ) Non-violence is without exception superior to violence, i.e. the power at the disposal of a non-violent person is always greater than he would have if he was violent.

( iv ) There is no such thing as defeat in non-violence. The end of violence is surest defeat.

( v ) The ultimate end of non-violence is surest victory—if such a term may be used of non-violence. In reality, where there is no sense of defeat, there is no sense of victory." ( *Harijan* : October 12, 1935 ).

19. *Harijan*, 1940.

positive creative love can be practised only on the basis of fearlessness and it may even be said that perfect Ahimsa means absolute fearlessness. It is the path of the brave. He pleaded only for the heroic non-violent action of the brave and was never attached to the non-resistance offered by the weak. He wanted the cultivation of courage as a preparation for ethical life but he wanted this courage to be expressed non violently and not violently. He insisted on the development of that moral courage and strength which proceed from an indomitable will. He said in Noakhali on November 27, 1946 : "The only real guarantee is to be sought in the personal courage of individuals. Everything else depends on it." The operation of Ahimsa is the exercise of soul-force and it is a gospel of strength according to Gandhi. It proceeds from moral and spiritual strength. It is the strongest force known and it is a force of the subtlest kind according to Gandhi. It is a demonstration of the resolute strength of the heroic soul which refuses to hurt any body because every living creature is essentially spirit and fundamentally one with himself. Ahimsa is the farthest removed from a false masquerade for one's weakness.

There is a solid concern for the actual and the concrete in Gandhi's saying that the sword is not the sign of strength but the symbol of fear and weakness. Fear generates suspicion and sometimes even arrogance. The accumulation of fear results in the formation of complexes. Sometimes it may produce aggressiveness. A greatly disturbing situation of our times is the growth of perverted and maladjusted personalities who are prone to being exploited by demagogues who raise bogeys and scares of different kinds and play upon the fear of the people. Gandhi teaches the psychological efficacy of fearlessness based on spiritusl faith as the way to counteract the blighting influence of political coercion, group jealousies and rivalries and individual appetites.

Fearlessness is acquired by perfection of personal character and by deep faith in the existence of God.[20] A believer in the reality of kindness of God cares only for truth. Faith in the creative and beneficent power of the Spirit provides to man a firm determination to fight all factors of injustice even at the cost of the sacrifice of one's life.

Gandhi was a perfect devotee of civility and humility but he explicitly, unconditionally and categorically stated that if the only alternatives were cowardice and violence he would choose the latter.[21] He was

20. M. K. Gandhi, *Harijan* (1940): "Becoming fearless can best be learnt from a living faith in God. Though He is Invisible, He is one's unfailing protector. He who has this faith is the most fearless of all."
21. M. K Gandhi, "Hindu-Muslim Clashes", (*Harijan*, Oct. 21, 1939) *Non-Violence in Peace and War*, Vol. I, p. 327. "Violence is any day preferable to impotence. There is hope for a violent man to become non-violent. There is no such hope for the impotent."

not tired of repeating that fear or cowardice should have no place in the national dictionary. He wrote :

"The truth is that cowardice itself is violence of a subtle and therefore dangerous type, and far more difficult to eradicate than the habit of physical violence. A coward never risks his life. A man who would kill often risks it. A non-violent person's life is always at the disposal of his who would take it. For he knows that the soul within never dies. The encasing body is ever perishing. The more a man gives his life, the more he saves it. Thus non-violence requires more than the courage of the soldier of war. The *Gita* definition of a soldier is one who does not know what it is to run away from danger."[22]

Non-violence, hence is to be regarded as the summit of bravery. Gandhi pointed out that he could no more preach non-violence to a cowardly man than he could tempt a blind man to enjoy healthy scenes.

Gandhi wanted India to follow the doctrine of non-violence not because she was prostrate due to political subjection. He affirmed that India had an imperishable "soul" which could rise above all weakness.[23] But after independence, nevertheless, Gandhi, a little pessimistically and with some amount of mortification, said that India had adopted only the non-violence of the weak[24] because once the British power was out of the picture, the people engaged in unrestrained and intensely violent slaughter and internecine struggles. He confessed : "I have to hang down my head in shame." Gandhi wrote : "I have already said that the non-violence that was offered during the past thirty years was that of the weak.......India has no experience of the non-violence of the strong." He stuck, however, to his faith in the moralization and spiritualization of politics and remained thoroughly devoted to the principle that increasing adherence to Ahimsa alone would emancipate mankind from all kinds of conflict and evil.

Gandhi preached the gospel of Ahimsa both for the East and the West. But in their different situational contexts Ahimsa implied somewhat different things for them. For India, Ahimsa as a social and political technic meant a pooling together of the energies of the people for the work of national liberation. It implied the elimination of petty local jealousies and group, caste and communal discriminations

---

22. *Young India*, December 18, 1924.
23. In his trial speech ( 1922 ) Gandhi stated : "I want India to recognize that she has a soul that cannot perish and that can rise triumphant above every physical weakness and defy the physicel combination of a whole world."
24. *Harijan*, June 29, 1947.

and persecutions and notions of regional superiority. It also signified the notion of the realization of a national community based on suffering, tolerance, self-abnegation and the neutralizations of fissiparous trends. For the Western world, the Gandhian philosophy of Ahimsa mainly appeared as a gospel of renunciation of *Machtpolitik*.[25] In 1947 Gandhi wrote that if Europe was to save itself from suicide something along the lines of non-violence had to be adopted.[26] Non-violence applied to international politics signified a spiritual substitute for struggle and war and the consequent repudiation of "blood and iron" and "the mailed fist." It, thus, meant the negation of the cults of power, stratagems, exploitation, enslavement, economic imperialism, and war. But it was to be only a moral substitute for war and not the tame acceptance of *status quo*. In face of the advancements in nuclear energy Gandhi stood for the resort to technics of love because he was deeply concerned with the survival of man.

As a spiritual and ethical idealist, he believed in the moralization of public administration to make it patterned, more and more, on the basis of non-violence. He wanted to reform the structure of modern

---

25. Gandhi has summarized the implications of and the conditions for the success of this stupendous moral norm of Ahimsa in an article in the *Harijan* ( September 5, 1936 ). They are :

"( i ) Non-violence is the law of the human race and Is infinitely greater than and superior to brute force.

( ii ) In the last resort it does not avail to those who do not possess a living faith in the God of love.

( iii ) Non-violence affords the fullest protection to one's self-respect and sense of honour, but not always to possession of land or movable property, though its habitual practice does prove a better bulwark than the possession of armed men to defend them. Non-violence in the very nature of things is of no assistance in the defence of ill-gotten gains and immoral acts.

( iv ) Individuals or nations who would practise non-violence must be prepared to sacrifice ( nations to the last man ) their all except honour. It is, therefore, inconsistent with the possession of other people's countries, i.e. modern imperialism, which is frankly based on force for its defence.

( v ) Non-violence is a power which can be wielded equally by all—children, young men and women or grown-up people, provided they have a living faith in the God of Love and have therefore equal love for all mankind. When non-violcnce is accepted as the law of life it must pervade the whole being and not be applied to isolated acts.

( vi ) It is a profound error to suppose that whilst the law is good enough for individuals it is not for masses of mankind."

26. Roy Walker in his article, in S. Radhakrishnan ( ed. ), *M. Gandhi*, pp. 467-68 considers the resistance offered by the Norwegian people ( 19404-5 ) against the Quisling regime and the German occupying force as "predominantly non-violent and remarkably successful."

political life. If Swaraj could be achieved by non-violence then, the Swaraj polity had to be increasingly based on the principle of Ahimsa. Hence he emphasized the application of honesty, integrity and beneficent purpose in public administration.

**3. Reservations to the Applicability of the Absolute law of Ahimsa**

Gandhi believed in a spiritual purposive universe and was an ethical absolutist. He regarded the vows of truth and Ahimsa to be eternal and unimpeachable. In their conceptual essence these Vratas do not require any compromise or modification. But the world and human society do not yet represent the field for the perfect concretization of Ahimsa. In the animal world, the ferocious animals like lions, tigers and leopards feed on the weaker ones. Microscopic observations reveal that the atmosphere is full of germs. They have to be destroyed for the safety of human lives. Even in the processes of his very existence man is trampling upon various worms. Hence some destruction is immanent in the very process of human life. Furthermore sometimes dacoits engaging in a mad pursuit of man-slaughter have to be killed. Hence the morally imperfect consitution of the world and human society does necessitate some compromises with the eternal maxim of Ahimsa. But here also, man has to pursue the moral path humbly and tenaciously and increasingly dedicate himself to realisation of Ahimsa. Some inevitable occasional compromises are not the opportunities for complaisance but incentives to further rigor in the pursuit of the moral path.

Gandhi was an ethical intuitionist and hence he believed in the sanctity of inner motivations and intentions. It may be possible that in certain situations some actions might be performed which although apparently transcending the law of non-violence may actually be in conformity to its inner requirement. For example, once, he allowed a calf to be killed because it was suffering great pain and there was no hope of its recovery.

Although a great moral idealist Gandhi had also a realistic preception of things. He had an intuitive perception of the social and political situation in India and knew about the social structure and hence his Ahimsa was never a plea for sentimental utopianism in other countries. He wrote : "Thus for food we take life, vegetable and other, and for health we destroy mosquitos and the like by the use of disinfectants etc. and not think that we are guilty of irreligion in doing so........for the benefit of the species we kill carnivorous beasts........Even man-slaughter may be necessary in certain cases. Suppose a man runs amuck and goes furiously about sword in hand and killing anyone that comes in his way, and no one dares to capture alive. Anyone who despatches this lunatic

will earn the gratitude of the community and be regarded as a benevolent man."[27] Therefore, although categorically firm in the pursuit of Ahimsa in his personal life he made certain concessions to the absolutism of Ahimsa in applying it on a group scale in political life. He said that even after India had won her independence there will be the need for fighters to defend the country but he stressed that India should have the smallest army imaginable.[28]

Gandhi was also ready to recognize the use of police force against those who run counter to or violate the mechanism and apparatus of law.[29] He wrote : "I have conceded that even in a non-violent state a police force may be necessary. This I admit is a sign of my imperfect Ahimsa."[30] But the police would act as the servants and not as the masters of the people. They will rarely resort to arms. The police in a non-violent state will rely on the strength of collaboration and cooperation. He was also willing to permit the use of a police-force on behalf of a future world-government.

He also recommended punishment to wrong-doers, in the present state of society. He prescribed that thieves and robbers should be confined. He, however, advocated the use of prisons more as reformatories than as places of punishment. As a spiritual doctor Gandhi wanted to apply the psychological and moral approach to crimes by treating them as a species of disease but he did never say that the police should cease taking cognization of public crimes. Gandhi thus makes these concessions to the absolutism of non-violence. The absolute application of non-violence would not favor the punishment even of thieves, robbers and murderers. But Gandhi was realistic enough to make certain concessions to the structure of our imperfect world for the present.

Although, as a prophet of non-violence, Gandhi did not approve of the military action of the Indian government in Kashmir, in 1947, he admired the resourcefulness of the defenders, He said :

27. *Young India*, November 4, 1926.
28. H. T. Majumdar, *Mahatma Gandhi*, p. 102. Gandhi wrote : "For under Swaraj too, I would not hesitate to advise those who would bear arms to do so and fight for the country." His argument was that he personally was a believer in absolute Ahimsa bnt others did not and it was the duty of these latter to render help to the organized government of the day. Jawaharlal Nehru, *Discovery of India*, pp. 389–90, categorically states that the Indian National Congress had accepted non-violence only for the fight for freedom and for national unity. "At no time had it gone beyond that position or applied the principle to defence from external aggression or internal danger." Hence the Congress was keenly Interested in the Indianization of the army.
29. George Catlin, *In the Path of Mahatma Gandhi*, p. 308.
30. *Harijan*, September 1, 1940.

"though he did not approve of the use of arms by the Union Government for aiding the Kashmiris and though he could not approve of Sheikh Abdullah's resort to arms, he could not possible withhold admiration for either for their resourceful and praiseworthy conduct, especially, if both the relieving troops and the Kashmiri defenders died heroically to a man. He knew that if they could do so, they would perhaps change the face of India. But if the defence was purely non-violent in intention and action, he would not use the word 'perhaps', for he would be sure of change in the face of India even to the extent of converting to the defender's view the Union Cabinet, if not even the Pakistan Cabinet."[31]

These concessions to the absoluteness of Ahimsa as a gospel and ( not merely as a policy ) applied only to Gandhi because he was conscientiously and completely devoted to it and went even to the extent of identifying non-violence ( Love ) with God. For others,[32] and for organized institutions he believed that there should be progressive approximation to Ahimsa. The Indian National Congress accepted non-violence only as a policy and never as a matter of irrevocable faith.[33] He regarded it as an infallible and universally applicable technic. In 1922 he had suspended the Civil disobedience part of the Non-cooperation Movement because of the Chauri Chaura incident. But in 1930 at the time of the Salt Satyagraha Movement he made it clear that the movement would not be suspended because of any sporadic violence. Only if violence became a part of the movement itself that it could be suspended. During 1940-41, the Congress was ready to share in war efforts if the British acceded to India's claims to have a responsible central government[34]

31. *Harijan*, November 16, 1947. For the difference of opinion between Jawaharlal and Vinoba on Gandhi's attitude regarding the military action of the Union Government in Kashmir see K. Sridharani, *War Without Violence* ( Bombay ed. ), pp. 52-53.
32. In a letter written to Vallabhabhai Patel on April 22, 1942, however, Gandhi had advised him "to leave the Congress if it does not accept clearly the policy of non-violent non-cooperation."—N.D. Parikh, *Life of Sardar Vallabhabhai Patel*, Vol. II, p. 464.
33. Jawaharlal Nehru, *Autobiography*, pp. 85, 209.
34. In an article entitled "A Cry in the Wilderness", *Non-Violence in Peace and War*. Vol. I, pp. 387 90, Gandhi refers to three fields for the exercise of non-violence.

( i ) *The Internal Political* :—Success had been attained in this field "against constituted authority."

( ii ) *Social* :—Less success had been attained in this field of settlement of internal differences because it was more difficult and there was no pleasure of jailgoing ( as in the first field ).

( iii ) *External Invasions* :—The Congress Working Committee felt that ( in 1940 ) India did not have the strength to exercise Ahimsa against the invasion of a foreign foe. Patel was sceptical of Ahimsa.

but Gandhi, personally, stuck to his absolute attachment to non-violence.[35]

Secondly, Gandhi felt that it was unwise to bargain away the part, if the whole could not be immediately obtained. He believed that Satyagraha was based on the acceptance of the inevitability of compromise. He firmly accepted the truth of the saying of the Gita that even a partial and inadequate adherence to the path of good will protect one from fear. He wrote : "Satyagraha is like radium in its action; an infinitesimal quantity of it embedded in a malignant growth acts continuously, silently and ceaselessly, till it has transformed the whole mass of diseased tissue into a healthy one. Similarly, even a little of true Non-violence act : in a subtle, unseen way and leavens the whole society."

## 4. Weaknesses in the theory of Absolute Non-Violence

The quest for Ahimsa certainly represents the nobility of human aspirations and endeavours and is a testimony to the spiritual foundations and heritage of the human being. But still there are some points in the Gandhian theory of Ahimsa of which I feel critical. In an article in the *Young India*, Gandhi wrote : "My life is dedicated to the service of India through the religion of non-violence which I believe to be the

---

35. Towards the middle of 1942 even Gandhi however, relaxed. Those admirers of Gandhi who believe that Gandhi would never make any compromise with or reservation to Ahimsa would do well to ponder over what Jawaharlal Nehru, *Discovery of India* ( Calcutta, Signet Press, 1946 ). p. 418, says : "His love of freedom for India and all other exploited nations and peoples overcame even his strong adherence to non-violence He had previously given a grudging and rather reluctant consent to the Congress not adhering to this policy in regard to defence and the State's functions in an emergency, but he had kept himself aloof from this. He realized that his half-hearted attitude in this matter might well come in the way of a settlement with Britain and the United Nations. So he went further and himself sponsored a Congress resolution which declared that the primary function of the Provisional Government of Free India would be to throw all her great resources in the struggle for freedom and against aggression and to co operate fully with the United Nations in the defence of India with all the armed as well as other forces at her command. It was no easy matter for him to commit himself in this way, but he swallowed the bitter pill, so overpowering was his desire that some settlement should be arrived at to enable India to resist the aggressor as free nation." Nehru says, *ibid* p. 393, that with Gandhi having agreed that the Congress not apply non-violence in the Second World War "*the practical statesman took precedence over the uncompromising prophet.*" ( Our Italics ).

root of Hinduism."[36] I feel that Gandhi is taking an exaggerated view in his interpretation of Hinduism as the religion rooted in Ahiṃsa. The word Ahimsa itself is not mentioned in the four Vedic Saṃhitas and begins to be used only since the Chhandogyopanishad. If the Vedas are literally interpreted, one can find in them sanction even for warfare. There is reference to righteous warfare in the Ramayana and the Mahabharata. The whole philosophy of the Gita is built against the background of war. Only Buddhism, Jainism and Vaishnavism sanction, more or less, absolute Ahimsa.[37] Gandhi was more influenced by the Vaishnava than by the Vedic tradition. In the Rigveda there is mention of the battle of the Aryas and the Dasyus. There is also reference to the famous "Dashrajya Yuddha," fought by Sudas. Furthermore, the Vedas and the Brahmanas refer to the various types of sacrifices, some of which involved animal slaughter. All the great incarnations like Rama and Krishna attained immortality in the Hindu mind because they achieved eminence in the battlefield. The great Hindu gods and goddesses are represented as having instruments of violence in their hands. Hence there are enough historical and literary evidences to substantiate the thesis that violence also had its full place in the Hindu scheme of values. Therefore from the standpoint of the history of Indian religions I do not consider Gandhi to be accurate in his absolutely pacifistic interpretation of Hinduism. There is undoubtedly a great place for Ahimsa in Hinduism. It is a monumental tenet of Hindu ethics but it can never be regarded as the "root" of Hinduism.[38] Hinduism has sanctioned just war (*Dharmya Samgrama*). Hence it is more correct to say that in Hinduism there is place both for violence and non-violence.

Sometimes Gandhi used to identify truth and Ahimsa. I do think that his emphasis on the cleanness, correctness, and sanctity of means is a great contribution to the practice of world diplomacy, but I do not accept the Gandhian formula that non-violence is the sole means of attaining truth. In the last chapter of his *Autobiography*, Gandhi wrote: "...if every page of these chapters does not proclaim to the reader that the only means for the realization of Truth is Ahimsa, I shall deem all my labour in writing these chapters to have been in vain." Truth is an

---

36. *Young India*, August 11, 1920.
37. Jawaharlal Nehru, "Tension" *Discovery of India*, p. 397, agrees that Gandhi's view with regard to the predominance of the principle of non-violence in Indian history is "far-fetched" and is coloured to some extent by his early experiences among Gujratis who are a peaceful community of traders influenced by the Jain doctrine of non-violence.
38. In the Trial Speech of 1922 Gandhi said: "...the religion of non-violence which I believe to be the root of Hinduism."

integral and fundamental concept of metaphysics and ethics and has an inclusive connotation. Ahimsa, on the other hand, is only a moral precept and a technic evolved by man and is applicable, appropriate and suitable only to the human and not the cosmic realm. No body blames the fire or lightning for the violence it may cause. But fire and lightning are also aspects of truths in the sense that they are or have existence ( Sat ). Furthermore, no body talks of the misuse of violence in the infra-human realms. The serpent and the tiger are not condemned for being violent. Thus non-violence has limited applicability. But truth as an all-pervasive, all-inhabiting, real Substance cannot exclude any stratum, mode or aspect of reality from its comprehension and sway. It is infinite, all-inclusive and immanent. There must, therefore, be several paths for its realization. Hence, logically speaking, I do not see the validity of the proposition of Gandhi that non-violence is the only means of the realization of truth as God. Truth is too momentous Substance to be grasped and cognized solely by Ahimsa, although the moral concept of Ahimsa is an important means for the realization of truth. According to the *Prithivi Sukta* of the Atharvaveda, truth is regarded as a factor that upholds the earth. Truth as an entity or being is timeless, spaceless and immense. But the evolution of man is a phenomenon about a million years old. Hence any moral concept, proposition or ideal evolved by man who has appeared so late on the stage of the universe cannot comprehend the immeasurable proportions of timeless truth.

Furthermore, the theory of non-violence is based on the acceptance of a spiritul teleology and may not appear realistic to a sceptic or to an agnostic or to a materialist.

Gandhi believed in the absolutism of Ahimsa and accepted its wonderful potency, He regarded it as an infallible and universally applicable technic. Certainly non-violence is a great moral norm and maxim and Gandhi is justified in having stressed the necessity, consequence and import of non-violence for social and political action. But after all, non-violence is, from the group standpoint, only a technic and a means and I do consider that freedom as a spiritual imperative and political goal is more important than non-violence. Freedom has its essence in the dynamic ability, autonomous enterprise and creativism and, idealistically interpreted, it also implies the realization of wholeness. Freedom thus, as Hegel said, is the essence of the Spirit. Compared to freedom, non-violence may appear at times, to be of less significance. According to Tilak freedom was more important than non-violence, while Gandhi swore by the absoluteness of the law of Ahimsa. It is true, nonetheless, that in 1942, Gandhi contemplated that some

compromise had to be made with non-violence and the primacy of Swaraj for India vindicated. He said in 1942 :

> "There is ordered anarchy all around and about us. I am sure that the anarchy that may result, because of the British withdrawal or their refusal to listen to us and our decision to defy their authority, will in no way be worse than the present anarchy. After all, those who are unarmed cannot produce a frightful amount of violence or anarchy, and I have a faith that out of that anarchy may arise pure non-violence. But to be a passive witness of the terrible violence that is going on, of the terrible anarchy that is going on in the name of resisting a possible foreign aggression, is a thing I can't stand. It is a thing that would make me ashamed of my *Ahimsa*........I have not asked the British to hand over India to the Congress or to Hindus. Let them entrust India to God, or in modern parlance, to anarchy. Then, all parties will fight one another like dogs, or will, when real responsibility faces them, come to a reasonable agreement. I shall expect non-violence to rise out of that chaos."

Another possible limitation in Gandhi's theory of non-violence is that it does not adequately probe into the group-aspects of the phenomenon of violence, although it does examine the psychology of individual violence.[39] Gandhi holds the view that the state is organised concentrated violence and says that there is violence in the state because there is the perverse craving for violence in the human heart. But he does not specify the concrete processes of the manifestation of this internal basic drive or "residue"[40] of violence in the external institutional apparatus and structure of the state. The researches of the French sociologists like Durkheim, Tarde and G.LeBon have made us aware of the fact that group behavior presents a qualitatively different pattern from that of the individual. Those same persons who in private lives may act quite rationally are overpowered by unpredictable emotions and passions when

39. In a thought-provoking chapter "Conversion or Compulson" in *Autobiogaaphy*, Jawaharlal Nehru has attacked the conversion of non-violence into an "inflexible dogma" thus resulting in its loss of "spiritual appeal to the intellect, ( p. 547 ). He rightly points out that non-violence may be made" a cloak for cowardice and inaction" ( p. 546 ). Very correctly he says that even after the assumption of power through non-violent means the organized authority may have to take recourse to violent means if the recalcitrant elements take advantage of non-violence to create disturbances. ( p. 546 ). Nehru has grave doubts about renunciation of power by classes and empires in response to the appeals of non-violence ( p. 514).

40. "Residue" is a term in Pareto's sociology. It means a basic drive.

acting in a crowd. Group behavior may represent the magnification of some aspects of individual emotion and the negation of some other aspects. Hence, in the analysis of collective behavior and group phenomena, we require adequate data and more careful probe. If institutions are contaminated by violence it is essential to point out whose violence they represent and in what degree. Do they represent the violence in the hearts of all the members or only of the ascendant group therein? Gandhi always prescribed individual purification as the effective antidote to all evils. This is quite an important method of solution but it is also essential to examine the group aspects of the phenomena. In the case of communal riots in 1946-47, Gandhi prescribed cleansing of the heart and social fraternization. This was a potent remedy but the deeper aspects of the historical, economic, social and cultural foundations of communal troubles also required attention and analysis. Hence I think that the psychological approach to a problem has to be supplemented with a sociological and political approach. The problem of the exact relation between the individual emotions and passions and the group manifestations of those emotions and passions requires more research than has been put in at present.

### 5. Non-violence and World Politics

Gandhi also dreamt of the application of Ahimsa as a technic for the resolution of tensions and struggles on an international scale.[41] He wanted world politicians and statesmen to use it. Thus he visualised its application to the rather chaotic structure of world diplomacy.

Although, in practice, the difference between defensive and offensive violence is obliterated, a non-violent person does recognize which side is just. For example, Gandhi wished success to the Abyssinians, Spainards, Czechs, Chinese and the Poles, though in each case he wished that they could have offered non-violent resistance.

Gandhi wanted the Jews in Palestine to "offer Satyagraha in front of the Arabs and offer themselves to be shot or thrown into the Dead

---

41. Roy Walker, in an article in S. Radhakrishnan ( ed. ), *M. Gandhi* ( 2nd ed. ), p. 463, points out that on various occasions Gandhi advised the application of non-violence to world politics :

(i) In 1931, while in England, he advised the British unemployed to non-cooperate with the dole system.

(ii) He advised the German Jews to use non-violent non-cooperation against the Nazis

(iii) In 1939, he advised non-violent defence of freedom to Czechoslovakia against Germany.

(iv) He made similar suggestions to Poland in response to Paderewski's appeal to him.

(v) In 1940, he made a similar appeal to Britain.

Sea without raising a little finger against them." But this suggestion seems utterly utopian to me.

Gandhi advised the German Jews to practice non-violent resistance against the Nazi invaders.[42] He wrote :

"But the Jews of Germany can offer Satyagraha under infinitely better auspices than the Indians of South Africa. The Jews are a compact, homogeneous community in Germany. They are far more gifted than the Indians of South Africa. And they have organized world opinion behind them. I am convinced that if someone with courage and vision can arise among them to lead them in non-violent action. the winter of their despair can in the twinkling of an eye be turned into the summer of hope. And what has today become a degrading man-hunt can be turned into a calm and determined stand offered by unarmed men and women possessing the strength of suffering given to them by Jehovah. It will be then a truly religious resistance offered against the godless fury of dehumanized man. The German Jews will score a lasting victory over the German gentiles in the sense that they will have converted the latter to an appreciation of human dignity. They will have rendered service to fellow-Germans and proved their title to be the real Germans as against those who are today dragging, however unknowingly, the German name into the mire."[43]

But I do not think that the Jews could have rendered this non-violent resistance. The environmental and psychological foundations of such a course of action were not present in Central and Eastern Europe, Gandhi wrote that the non-resistance of the Jews is born of

---

42. Gandhi's utopianism is also revealed in his belief that even a patched-up non-violent army would take the wind out of Hitler's sails. He says : "It ( the European situation ) fills me with the utmost non-violence........I cannot think of a better thing to offer to Britain and the defeated nations than non-violence. It is imposible for me to enthuse over the deeds of Hitler or of those who fought or failed to fight him. There is nothing to choose between the victory of Hitler and the defeat of others. *But I have no doubt in my mind that even a patched up non-violent army would take the wind out of Hitler's sails. I need not have his aeroplanes, tanks etc. He need not destroy our homes.* Our non-violent army would welcome him and it may be that he would not dare to come. I know that this may be a day-dream. But I cannot belie the principle of a life time or wipe out my day-dreams of the past twenty years. If we have not non-violent strength of the brave to fight anarchy and aggression, let us say and reduce ourselves to a strong minority hoping to develop non-violence of the strong in the days to come." ( M.K. Gandhi, *Non-Violence in Peace and War*, Vol. I, p, 586, Our Italics ).

43. *Harijan*, November 26, 1938.

weakness. Their non-violence has no love in it. He stated that the Jewish race had never been non-violent in his sense because ( i ) they crucified Jesus, ( ii ) they believed in the Mosaic law of 'tooth for a tooth' and ( iii ) they had violence in their hearts for the oppressors because they wanted the democratic powers to punish the Germans and Hitler.[44] But I have grave doubts if the unadulterated love and the fellow-feeling which Gandhi wanted the Jews to practise could have been of any avail against the mechanically operating savage Nazi troops.

During the March crisis of 1939, on the question of Czechoslovakia, Gandhi recommended simultaneous disarmament on the part of the democratic powers as the solution to the threatening situation of world politics. But I believe that it would have been a very unsafe and hazardous adventure by the allied powers.[45]

Mahatma Gandhi would prescribe complete non-cooperation with the violent aggressors and oppressors. He wrote :

> "A non-violent man or society does not anticipate or provide for attacks from without. On the contrary, such a person or society firmly believes that nobody is going to disturb them. If the worst happens, there are two ways open to non-violence. To yield possession but non-cooperate with the aggressor. Thus, supposing that a modern edition of Nero descended upon India, the representatives of the State will let him in but tell him that he will get no assistance from the people. They will prefer death to submission. The second way would be non-violent resistance by the people who have been trained in the non-violent way. They would offer themselves unarmed as fodder for the aggressor's cannon. The underlying belief in either case is that even a Nero is not devoid of a heart. The unexpected spectacle of endless rows upon rows of men and women simply dying rather than surrender to the will of an aggressor must ultimately melt him and his soldiery. Practically speaking there will be probably no greater loss in men than if forcible resistance was offered; there will be no expenditure in armaments and fortifications. The non-violent training received by the people will add inconceivably to their moral height. Such men and women will have shown personal bravery of a type far

---

44. M.K. Gandhi, *Non violence in Peace and War*, vol. I, p. 273.
45. Gandhi in making these suggestions for the practice of non-violence as a technic for the resolution of international tensions was acting upon his conviction that "violence even for the vindication of justice is almost played out." ( *Non-Violence in Peace and War*, I, p. 288 ).

superior to that shown in armed warfare. In each case the bravery consists in dying, not in killing."[46]

But for the successful operation of this non-violence technic there is necessary an amount of moral strength to endure almost incalculable pain and suffering. In the present day situation, I would advocate gradual approach towards Ahimsa. Any unequivocal acceptance of Ahimsa may amount to catastrophic capitulation to the aggressors. The moral grandeur of non-violence appeals to me but the situational context for a complete application of Ahimsa is not yet provided. Any weakening on the part of the democratic forces may be the golden opportunity for the wicked tyrants and oppressors.

Gandhi was sure in 1942 that India could resist Japan non-violently. He wrote :

> "If we were a free country, things could be done non-violently to prevent the Japanese from entering the country. As it is, non-violent resistance could commence the moment they effected a landing....Thus, non-violent resister would refuse any help, even water. For it is not part of their duty to help anyone steal their country. But-if a Japanese missed his way, and was dying of thirst, and sought help as a human being, a non-violent resister, who may not regard anyone as his enemy, would give water to the thirsty one. Suppose the Japanese compel resisters to give them water, resisters must die in the act of resistance. It is conceivable that they will exterminate all resisters. The underlying belief in such non-violent resistance is that the aggressor will in time be mentally and even physically tired of killing non-violent resistens."

But I have grave doubts whether this Gandhian formula against the Japanese would have been practical.

Some of the other suggestions of Gandhi for the use of Ahimsa as a technic for the resolution of international tensions also appear unrealistic and unconvincing to me. He said that in this atomic age there was no weapon like non-violent resistance. He believed that the prayer of the non-violent heart could reach the pilot ready to hurl the atom bomb. I feel that merely this prayer of the devoted heart cannot be the efficacious technic to deal with the serious problems of nuclear armament.

### 6. Merits of Ahimsa as a Social and Political Technic

It is an imperfect world and hence several reservations, as pointed out earlier, have to be made to the complete application of Ahimsa. I

---

46. M. K. Gandhi, "The Future", written in answer to an American questioner and published in the *Harijan*, April 13, 1940.

do not deny that it is a great ideal, however. In spite of shortcomings[47], non-violence can, to a major extent, serve as the ideal means for democratic patterns of behavior. It is certainly true that it offers a great counterpoise to bloodshed, ravages and colossal destruction which are the consequences of large-scale military operations. War results in a slackening of morals. Hence both in internal and international diplomacy, genuine and cooperative efforts have to be made for the concretization of Ahimsa, to the maximum extent possible, if a world federation of democratic states is the desired objective. The lessening and possible elimination of pugnacity, brutality and warfare should be the criterion of the evolutionary progression of mankind. Machiavelli says that only those prophets succeed in history who have at the back of them political power. Moses, Cyrus, Theseus and Romulus succeeded because they had force, while Fra Girolamo Savanarola was executed as a heretic because he had no support.[48] John Stuart Mill also refers to several instances in the history of mankind when the use of thwarting and neutralizing forces has resulted in the suppression of truth. He says that the dictum that truth always triumphs over falsehoods is a pleasant common place refuted by experience. He refers to the failure of Arnold of Brescia, Fra Dolcino, Savonarola, the Albigeois, the Vaudois, the Lollards, the Hussites etc. He also says that early Christianity could succeed only because the persecutions were occasional. He, therefore, does not accept that truth has an automatic power of successful assertion.[49] It is difficult to deny the historical veracity and insight in the statements of Machiavelli and Mill. But as a believer in the superiority of the power of truth, Gandhi would urge along with the Upanishads that truth being the sole reality, has eventually a conquering power. The survival and continuity of the world and of the various species amidst cruelty, war and destruction is a proof, according to Gandhi, of the superiority of the law of love over the law of force. Survival eventually triumphs over extinction. Suffering triumphs over brutality. The potency of Ahimsa is, further, revealed by the millions and millions of cases and instances in human domestic and group life where tensions and conflicts are solved by love. Gandhi wants that this law of love should not remain confin·d to individual conduct alone. It should invade by its

47. Some faithful devotees of the Mahatma say that the shortcomings are not of non-violence as a norm but of man. True it is that man has shortcomings. But it is unrealistic to place absolutely utopian ideals before man. The ideals have to be so conceived that there are even some remote chances of their realization.
48. N. Machiavelli, *The Prince*, Chap. V, "Of New Dominions which have been Acquired by one's own Arms and Ability."
49. John Stuart Mill, *On Liberty*, Chap. II.

concentrated dynamics the political realms also. Hence he wants that concrete and immediate steps have to be taken to reform the individual and that kind of individual change of heart will have social and political repurcussions. Gandhi's acceptance of divine determinism imparted to him great faith in the inevitable emergence of the non-violent society in the future because God could not be expected to be a witness to the holocaust of man. This notion of the inevitability of the victory of non-violence is a consequence of Gandhi's faith in the conquering power of the divine spirit. Man becomes dejected because he takes a limited view. It is his imperative duty to work for personal self-purification, for the reformation of social and political life and for the realization of God in the lives of living beings and the eventual triumph of truth is sure to occur because a Gandhi used to repeat "Truth is God." Viewed in the context of this supreme belief in the victory of truth, Gandhi's theory of the progressive application of non-violence to world politics certainly represents a great advance in the direction of political idealism. He persisted in his faith that the various problems of India could be solved by non-violence and hence his constant refrain was that for the achievement of real freedom and true democracy the torchlight of non-violence has to keep burning with ever greater brightness "in the midst of the present impenetrable gloom."[50] Non-violence, thus enunciated and cherished by Gandhi, will definitely strengthen the moral and psychological foundations of democratic civilization.

As a technic for the solution of social and political conflicts, Gandhi felt that Ahimsa was efficacious because the sufferers for the cause of truth raise themselves in the opinion and judgment of the world, because through the pains, suffering and persecutions undergone by them they deeply touch and influence the delicate sensitiveness, mental susceptibility and inner responsiveness of other men and thus prevent the barbarization of society. Furthermore, the settlement of social, political and economic tensions, rivalries and animosities through the technic of non-violence prevents the possible melicious injury to the compromise formula by any group of counter-revolutionists. An attempt is made to convert the latter into integral supporters of the claims of the community. Thus Ahimsa is beneficial as a technic for the resolution of national and internationrl tensions.

Even if the immediate implementation of the creed of absolute Ahimsa may sound psychologically and sociologically unrealistic, still it can serve as a useful conceptual pattern, a measuring-rod for our

---

50. *Young India*, July 20, 1926,

concrete courses of action and a fundamental moral *telos* keeping which in mind we may direct our purposive social formation and growth. Unlike Hegel, Gandhi thinks that our institutions are far from being the actualizations of rationality and hence he prescribes constant efforts for their perfection. Our experience with crime and punishment makes it clear that the concept of punishment as retributive and vindictive is giving place to the idea of punishment at least as deterrant if not as purely reformatory. This, in itself, is, also at least a partial recognition of the power of non-violence in penal and political life. Kropotkin has referred to the role of mutual aid in history. Sorokin recognizes the significance of dominant altruism for the integration and transformation of man and society. Krabbe said that the growth of community and civilization were gradually leading to the replacement of the sovereignty of the state conceived in terms of political power by the sovereignty of law based on the "feeling of right." The increasing importance of public opinion and the consent of the governed in modern political philosophy is, in itself, also a recognition of the replacement of force by law and will. These developments in Western social sciences and practice only serve to stress that Ahimsa, if adhered to as a moral value, is neither unrealistic nor speculative, although absolute and perfect ahimsa in the present chaotic state of world politics is certainly a sentimental piece of wishful thinking. Even Gandhi acknowledged that so long as there was life, absolute Ahimsa could not be practised. Nevertheless, the conceptual pattern has to be retained and human conduct determined according to that light.

Gandhi gave to an aching world the gospel of change of heart or conversion. Too long *Machtpolitik* or the politics of power, constraint or Danda has dominated this earth. Power over individuals, over groups and over weaker neighbours has been regarded as the essence of politics. But power politics is ultimately another name for violence. Hence I agree with Gandhi in holding that there should be the spiritualization and moralization of the bases of polities as a counterpoise to power politics. Violence has to be replaced by the ascendance of will and right. Unmoralised rapacious political power, if pursued in a relentless spirit, results in eventual frustration and despair. Furthermore, it leads to dissensions, animosities and corruptions. The collapse of the Assyrian, Persian, Hohenstaufen and German imperialisms is a tragic epitaph on the nefarious and savage management and display of the politics of force. *Machtpolitik* is based on fraud, malice and brutishness. Gandhi, to the contrary, pleads for tolerance, love and kindness. He wants to moralize political action. Moralization of politics means that there should be a quest for justice, creative freedom, right, rational good

and universal welfare. Not the audacious and unwarranted conquest of a weak neighbour but the integration of personality through the harmonization of one's impulses and the maximum satisfaction of the justifiable social demands of citizens should become the aim of individual thought and action and of political rulers. Political action has to satisfy not merely the criteria of formal rationality like the minimization of the costs and the attainment of external efficiency but has also to realize the essential ideals of liberty, equality, charity, justice and universal good or Sarvodaya. Hence social accommodation, solidarity and fraternity on an increasing scale are necessary. Avarice, anger and treachery which are the accompaniments of *Machtpolitik* have to be conquered. But this realization of fundamental ideals has to be made possible by personal purification and by the gradual replacement of the coercive appliances and instruments of the state machine by a regime of moral authority and social justice. Gandhi believed in self-control and he rebelled against the automatic violence of governments because according to the ideal of non-violence, coercive control has to be replaced by voluntary self-discipline. Ahimsa requires a quest for the incorporation of justice and virtue in our social and political life and hence it demands the neutralization of *Machtpolitik*. Gandhi's stress on the ethicization of politics through the pursuit of Ahimsa, thus, is an important contribution to political thought.

To sum up, there are four merits of Ahimsa a technic for political action and as a concept in political philosophy. First, it strengthens the foundations of democratic behavior. Secondly, it prevents the emergence of counter-revolution. Thirdly, it serves as a morally-oriented conceptual pattern for judging political action. Fourthly, it pleads for the replacement of 'Machtpolitik.'

### 7. Ahimsa And Western Sociological And Political Thought

The stress on Ahimsa represents the emphasis on the creative role of the moral mind and heart as factors in human evolution. It implies that evolution is not automatic, dictated by the progress of objective forces, but is influenced by the rational and moral powers of man. In sociological terms, Ahimsa represents social coordination, mutual adjustment and socio-mental correlation and integration. Consequently, in place of tension, conflict and antagonism it stands for accommodation and cooperation. It wants increasing coordination and mutual relationship between the different groups, classes, races and nations into which humanity is apparently divided. It pleads for the replacement of imperialism by the dynamics of creative

love.[51] Hence the triumph of Ahimsa would necessarily signify the victory over brutaliy, mutual rapacity and pugnacity. Ahimsa is removed from passive acquiescence in or conservative adulation of the *status quo* because it does imply the dynamization of love for the extirpation of social evils. The Gandhian notion of the progressive realization of Ahimsa in social and political life gets confirmation from the theories of the Russian sociologist Jacques Novicow who believes in the replacement of the physiological, economic and political struggles of man by a form of bloodless intellectual competition. Augusts Comte the French sociologist and champion of positivism also hoped for the supremacy of beneficence and universal consensus in human affairs.

Gandhi was sure that eventually the force of violence would be replaced by the overpowering authority of justice, truth and peace. To this extent his view is analogous to the views of Kant, Spencer, Cobden and Bright who generally believed that the progress of reason, individuality and right will lead to the nullification of power politics and the realization of the ethical state based on peace. But the failure of the hopes of the eighteenth and nineteenth century optimists of liberal humanism, peace, progress and cosmopolitanism makes us sceptical of those plans and formulas which want the battle of peace to be won in the hearts of human individuals. The human heart is not an isolated factor in the world but is one variable in a complex web of several mutually related factors. The role of objective social, economic and political faces is immense. Hence I think that the battle of peace has to be fought not only in the individual human soul but deliberate attempts have also to be made to transform that defiled and polluted political structure which exploits the human heart by means of domination, constraint and propaganda. The ending of poverty and imperialism is imperative. The change of human heart has to proceed simultaneously with the change of the social and political structure.

The Gandhian Ahimsa is a morally more demanding concept than the "General will" as propounded by Rousseau because the latter only accepts the voluntaristic conception of will for the public good while Gandhi prescribes a conscious moral training for the growth of the power of universal love.[52] The Rousseauic general will requires

51. R. Rolland, *M. Gandhi*, p. 16, points out that Gandhi's *Ahimsa* went farther than that of the early Christians because they did not go "so far as to help their persecutors in danger as Gandhi did."
52. Both Gandhi and Rousseau were opposed to militarism. In the *Social Contract*, Book III, Chap. 15, Rousseau says : "By reason of indolence and money they end by having soldiers to enslave their country and representatives to sell it."

for its triumph the mutual cancellation of the 'pluses and minuses' of selfish wills and the adequate provision to the assembled populace of the necessary relevant information regarding public issues. But the vindication of Ahimsa depends on long years of dedicated adherence to the great moral vows like truth, celibacy and God-fearingness. Ahimsa as taught by Gandhi is also a higher concept than the "Real will" of Bosanquet. Bosanquet identified the real will of the individual, the general will of the society and the political will of the state. Even at its highest levels this real will is only the will to accept voluntarily the social norms, canons and conventions and the accumulated cultural heritage of the national community, while the Gandhian Ahimsa as a political force pleads for universal fraternization. While Bosanquet regarded the nation-state as the guardian of moral values,[53] Gandhi believed in ethical universalism and cosmopolitanism.

Furthermore, Ahimsa is a more spiritual conception than the notion of socialization, responsiveness, accommodation etc., popularized by the western sociologists, because it is more sincere in its belief in the power of spiritual Sadhana and suffering. Being a believer in the evolutionary revolution brought about by the "matchless weapon" of Ahimsa, Gandhi prescribes the energisation of the faculty of positive suffering as a technic of social change. Conflicts and animosities are solved in his theory not by superior acceleration of force but by a deliberate, conscious act of self-abnegation.

For the realization of the non-violent society which will be a thoroughly transformed society having transcended power-politics, there is no necessity, according to Gandhi, for a biological transmutation. Gandhi would have reacted with horror to the suggestions of the geneticists. Gandhi's new man is not a biologically new type but is the embodiment of the moral truths of love and purity. He is to be a perfect Satyagrahi and Sthitaprajna. In place of the improvement of the human species through genetic solutions, Gandhi adopts the constructive moral approach. His approach is more in the Christian tradition.

There were some liberal thinkers in the West who prescribed a political and institutional solution of the malady of the world. They pointed out that if an adequate institutional set up, for example, a world parliament or a world system of republics could be built up, humanity will have an era of freedom and progress. But Gandhi was not happy

53. It may be noted, however, that in the Preface to the third edition of *A Philosophical Theory of State* Bosanquet recognized the significance of the League of Nations.

with a mere institutional formula. He felt that humanity was passing through the crisis of a whole civilization and it could be cured only by a restoration of the moral vows of truth and non-violence. Gandhi would have emphatically declared that behind the political crisis lay the crisis of moral values. He taught the absolutism of Ahimsa which has as its political goal the cultivation and realization of the unity of mankind and which plies the activization of the sentiments of mutual loving considerations, harmony, peace, moral autonomy and non-constrained trend towards accommodation. He believed in the moral purification of man to be achieved through self-suffering, non-covetousness and a spirit of loyalty to truth. Gandhi thus advocated a *Metapolitical* approach to the solution of the maladies of modern civilization.

# THE ORIGIN AND GROWTH OF PRAKRIT JAIN NARRATIVE LITERATURE*

Dr. JAGDISHA CHANDRA JAIN

1. Folklore is the earliest form of romantic and imaginative unwritten literature of primitive people all over the world. It is a part of culture which includes, knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by men as a member of society. Folklore is primarily based on early conventions, ideas and beliefs which give rise to short narratives which might be story germs. These germs develop into a story and later from a part of narratives. Prakrit Jain narrative literature has elements of folklore. Here the tales handed down from generation to generation have been transferred and adapted to suit the new environment expressing new feelings and thoughts. India had been a land of tales. She has played an important role in the history of world literature with her numerous stories migrating abroad. The entire stories or story traits go on repeating themselves throughout Indian Literature. We have traits of new feelings and thoughts which continue in Prakrit, Sanskrit, Apabhramsha, Old Hindi and Old Gujarati literature. "The beginnings of fictional ideas are not revealed by existing literature, and are doubtless with primitive folklore ideas of which we have no record." These stories and tales had been in existence long before they found their entry into literature. These tales first of all found their place in Prakrit literature.

2. The material contained in folk-tales is pre-historic which centres around strange customs, magic, sorcery, talking animals and helpful beasts-everything familiar to the savages. Primitive man framed stories about his birth, death, heaven, the region below the earth, destruction of the world, disease and its cure, deities, and so on. These stories and anecdotes reflected everyday beliefs and customs of the savages which might appear irrational to us, but were credible to them. In fact, these stories helped primitive man to escape from the hardships of life, to gain freedom from guilt and punishment and to lead a life full of vitality.

3. These folk-tales very simple, endowded with secular elements, therefore they were devoid of any moral or teaching. Simple wishes and fears of the people were expressed in these tales and they had nothing to do with elaborate philosophical, spiritual or artistic speculation. A story-

* Based on a chapter, with modification, on "The Genesis and Growth of Prakrit Jain Narrative literature", a project approved and accepted by Indian Council of Social Science Research ( ICSSR ), Delhi.

teller simply narrated the things which he saw around him, emphasised certain events and put them in a dramatic manner making the audience spell-bound. These stories were free from any sectional or regional touch and not bound by any caste, creed or colour. They could be accommodated by any religious teacher or saint. Later, these tales were transformed into the tales of morality, forming a part of didactic literature due to the social demand of the time.

4. Once the folk-tales, fairy tales and animal tales were transformed into tales of morality, the narrative literature started growing. Stories were divided into various catagories and Jain authors got an opportunity to embellish their teachings with narratives related to love, acquiring of wealth, wit, humour, wise people, artless simple fools, rogues, scoundrels, prostitutes, bards, and so on. It is stated that the stories related to love were not without purpose as they were conducive to virtuous life. Jain authors made their religion popular among mercantile community by writing stories related to earning of wealth. They have provided thrilling stories of daring merchants, who at the risk of their life set out for a difficult journey, returning with plenty of precious gems and jewels. Regarding the tales of fools and stupid fellows, it is stated that by listening to such tales the listner could guard himself against victimisation.

5. Jains also wrote secular works like the *Pañcatantra*. The *Pañcākhyāna* of Pūrṇabhadrasūri became a part of world literature so much that the readers, including Jains themselves, forgot the Jain origin of the work. Jain authors incorporated numerous stories from the *Vetālapañcaviṁśatikā* the *Sukasaptatikā* and other popular works and made them a part of their religious teaching. They exploited the story of the *Bṛhatpathā* of Guṇāḍhya and assimilated its contents.

6. With a view to edification, Jain authors often improved on popular tales. The story of Nala and Davadantī ( Damayantī ) told in the *Kathākosa* furnished an admirable instance of this statement. This can be considered a contribution in the field of the science of folklore as pointed out by Tawney.[1] The *Kathāratnākara* of Hemavijaya (1600 A.D.) comprising 258 stories, is written in elaborate Sanskrit prose, interspersed with Sanskrit, Prakrit, Apabhraṃsa, Old Hindi and Old Gujarati stanzas. Most of the tales contained here are similar to those of the *Pañcatantra*, including tales of artfulness of women, tales of rogues, tales of fools and various other fables and fairytales of interst. It contains sayings from the *Bhartriharisataka*, *Pañcatantra* and other non-Jain popular works.[2]

1. Tawney, Intr. to *Kvthākosa*, p. xxi
2. It was translated into German by J. Hertel in 1920. Recently a beautiful revised edition under the title "Das Perlenmeer" ( The Sea of

The *Vinodakathāsaṅgraha* of Maladhāri Rājaśekhara has been influenced by *Pañcatantra* in style and subject matter, comprising delightful stories which later on gained popularity in the name of Akabar and Birbal. The *Uttamacaritakathānaka* or "The Story of the Life of ( Prince ) Most Excellent" by an unknown author is a fairy-tale full of most wonderful adventures.xx The *Pāla-Gopāla kathānaka* by Jinakīrti (15th century A.D.) comprises a story of two brothers who go on their wanderings and after many adventures attain honour and fame.xx The *Aghaṭakumārakathā* by an anonymos author is a story of prince Aghaṭa which is based on the fairy-tale of the lucky child and the fatal letter which has been exchanged.xx The *Campakasreṣṭhi-kathānaka*, another work by Jinakīrti, comprises the story of the merchant Campaka Several stories are inserted in the main story. In the last sub-story, a merchant who had hitherto deceived everyone, was deceived by a courtesan.[3] The *Ratnacūda-kathā* by Jñānasāgara Sūri ( middle of the second half of the 15th century ) is a story of Ratnacūḍa, containing the witty and entertaining story of the city of rogues where the king "Unjust" rules, the prime minister is "Unwise", the priest is "Restless" and in which only thieves and cheats reside. There are several inserted stories in the main frame-work of the narrative. In one story, the prostute mother narrates four, excellent stories. Then there is story of clever Rohaka which can be compared with Mahosadha Paṇḍita story of the *Mahā-Ummagga-Jātaka.*

7. The present Jain narrative literature has influenced the literature of Indian mediaeval period. The love story of king Ratnasekhara of Ratnapura and the princess Ratnavatī of Siṃhaladvīpa narrated in the *Rayaṇaseharikathā* of Jinaharṣagaṇi ( 15th century A.D. ), for example, has influenced the story of the *Padmavāta* of Malik Muhammad Jāysī.[4] In Jain tradition, one of Sītā's co wives requested her to draw a painting of Rāvaṇa. After she did it, the same was shown to Rāma which caused her banishment. This tradition has been preserved in the folk-songs of Braj dialect.[5] *Mahāvīracariya* of *Guṇacandrasūri* ( 11th century A.D. ) contains the story of prince Naravikrama, who separated fron his wife and children, undergoes hardships and ultimately is united with them. This story is noticed in several versions of a Gujarati folk-tale,

Pearls ) with an attractive jacket in colour in Devanagari script has been published in the German Democratic Republic ( 1979 )

3. xx These stories are included in "Der Prinz als Papagei" ( The Prince as a Parrot ) published in the German Democratic Republic ( Berlin, 1975 ) whith an introduction by Roland Beer.
4. See the author's *Prakrit sahitya kā Itithāsa* ( *PSI* ) 482ff
5. For Jain tradition, see *Upadeśapada, PSI* 496-97 and footnote. The story is also recorded in the *Kahāvalī* of Bhadreśvara, *Jain Sahitya kā Bṛihad Itihāsa* ( JSBI ), VI, 70.

known as Candana-malayagiri.[6] Between the 12th and 15th century A.D. Jains have composed a number of stories about the life of king Vikramāditya of Ujjain. In these stories, the king has been converted to a Jain saint, who cannot refuse the request of any beggar and is ready to sacrifice himself for others. The *Pañcadaṇḍacchatrakathā* of Vikramāditya has been popular with Jains. A later work known as *Pañcadaṇḍātmakaṃ Vikramacaritraṃ* was composed by Rāmacandra in the 15th century A.D. The language used here is not pure Sanskrit but is mixed with popular Marwari dialect.[7]

**The Study of Motifs**

1. The enormous variety and richness of motifs in Prakrit Jain narrative literature reflects a state of culture through which it has passed. The motifs are mainly based on popular folk-tales and the variety of them noticed in Prakrit tales establish their relationship with literature. The study of these motifs is helpful in tracing the common origin of world-wide story literature, the development of stories and how they are linked with international relationship and which of the stories at what stage, transmigrated to the other part of the world. Unfortunately, much of the precious material that was of curiosity and interest has been entirely lost to us, and is disappearing fast under the impact of urbanisation, and scientific and technological advancement. In the circumstances, whatever little remains in the form of primitive manners, customs, observances, superstitions, ballads and proverbs of olden times, has to be rescued with great effort. A yeoman service has been rendered in this field by a number of western scholars. Besides the 266 tales contained in the *village Folk-Tales of Ceylon* ( in three parts ) by H. Parker, 3000 stories from India and adjacent countries like Ceylon, Tibet, Burma and Malay Peninsula have been published. "These stories are of folk-tale types, including myths, hero legends, fables, drolls, maerchen of all sorts, cumulative stories and ballads.[8]

---

6. Ramesh N. Jani, "Jain and Non-Jain versions of the popular Tale of Chandana-Malayagiri from Prakrit and other Early Sources", *Mahavira Vidyalaya Suvarnamahotsava Grantha*, Bombay.
7. Winternitz, *A History of Indian Literature*, III, p. 1,377; *JSBI*, Vi, 374-80.
8. W. Norman Brown, "The Relation of Modern Indian Folk-Tales to Literature," 1-54, *Journal of American Oriental Society*, *JAOS*, 39. In part II of the article, the author deals with the *Pañcatantra* stories represented in the Hindu folklore; part III contains discussion of individual stories. In Appendix, Bibliography of Indian Folk-Tales ( 43-54 ) is provided.

# JAINA ASCETICS AND THEIR DRESS

Dr. S.N. SAHAY

The Jain Literature gives valuable information about the dress of the Jain monks and nuns. According to the *Vinayavastu* of the *Mūlasarvāstivāda*[1] and the *Uttarādhyayana*[2] Pārśvanātha, the twenty-third Tīrthaṅkara allowed his monks to wear an under and an upper garment called Antarā and Uttarā respectively. But actually their dress consisted of three pieces, two linen ( *Kṣaumika* ) under garments ( *Omachela* ) and one woolen upper garment ( *aurṇika* ).[3] Mahāvīra, the twenty-fourth Tīrthaṅkara, however, preferred to go about naked. This difference between the two Jinas developed into two great sects, the *Digambaras* and the *Śvetāmbaras.* The *Digambaras* maintained that absolute nudity was a necessary condition of sainthood which the *Śvetāmbaras* denied and held that the use of clothes did not impede the highest sanctity. Mahavīra was probably the first exponent of nudity.

The Jain literature further mentions that there were two kinds of monks in the early days namely the *Jinakalpa* and the *Sthavirakalpa*. The *Jinakalpika* monks were, further, divided into two groups, those who used the hollow of their hand for an alms-bowl ( *Pāṇipātra* ) and those who used alms-bowl ( *Pratigrahadhāri* ). Each is further subdivided into two classes, those using clothes ( *Saprāvaraṇi* ) and those going without clothes ( *aprāvaraṇa* ). The former used the broom ( *rajoharaṇa* ) and a piece of cloth upon their mouth ( *mukhavastrikā* ) while the latter used two or three garments ( *kalpa* ) besides the broom and the piece of cloth upon mouth.[5] The *Ācārāṅgasūtra*[6] says about the *Sthavirakalpa* monks that a mendicant who possesses three robes and a bowl should not think of begging a fourth robe. Generally, a monk should give up the old garments after the winter is gone and the summer has set in. He should aspire for freedom from the bonds of *Karmas* clad in an upper and an under garment ( *santaruttara* ) or in the undermost garment ( *Omachel* ) or in one garment ( *egasāde* ) or remaining without any garment ( *achele* ). Further, a mendicant who possesses two robes and a bowl should not

1. *Mūlasarvāstivāda* ), p. 94.
2. *Uttarādhyayana*, 23.29.
3. *Ācārāṅgasūtra*, 7, 4.208.
4. Jain, J. C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 27,
5. *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*, 3.3962.
6. *Ācārāṅgasūtra*, 7, 4. 208,

think of begging a third robe[7] while one who possesses single robe and a bowl should not think of begging a second robe.[8]

The *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya* and the *Ācārāṅgasūtra* throw considerable light on various types of upper and lower garments of the Jain monks. The *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*[9] enjoins the change of garments on four occasions such as the clothes changed daily ( *nityanivasana* ), the washed clothes changed after taking bath ( *majjanikam* ), the clothes worn while attending fairs and festivities ( *kṣanotsavikam* ) and the clothes w rn while visiting kings and nobles ( *rājadvārikam* ).

The *Ācārāṅgasūtra*[10] mentions that the upper and the lower garments of the Jain monks consisted of *Jaṅgiya* or *jāṅghika*, *bhāṅgiya* or *bhāṅgika*, *śāṇiya* or *śāṇika*, *pottaga* or *pottaka*, *khomiya tula* or *tulakada* and *tiriḍapatra*. The *jāṅgiya* or *jāṅghika* was some sort of woolem cloth while the *bhāṅgiya* or *bhāṅgika* was either linen or woolen cloth.[11] The *śāṇiya* or *śāṇika* was hemp cloth. According to J. C. Jain,[12] *pottaga* or *pottaka* was palm-leaf cloth but Motichandra[13] has identified it with cotton cloth. The terms *khomiya, tula* or *tulakada* occur in the list of J. C Jain,[14] who has identified them with linen cloth. The term *tiridapatra* or *tiriṭapaṭṭa* is noticed only in the list of Motichandra[15] who has identified it with a cloth made from the bark of the *Tirīta* tree.

The *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*[16] enjoins further that the poor jain monks and the royal princes who adopted this religion were allowed a certain amount of liberty in respect of their garments. Probably they were free to use even the prohibited garments. It seems that the Jain church, at least in the later phase of its development, took into consideration the comforts and conveniences of the princely class, probably to encourage them to join this church. Since it was difficult for them to sleep in coarse clothes they were allowed the soft ones till they got used to the ascetic's garment. The monks were also allowed to use *Kamarband* ( *paryastaka* ) or *Kaṭibanda* and *qopālakañchuka* (a long coat )[17] in special circumstances.

7. *Ibid.*, 7,5. 213.
8. *Ibid.*, 7, 6.215.
9. *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*, 1. 644.
10. *Ācāhrāgasūtra*. 2, 5.1. 364, 368.
11. *JISOA*, Vol. XII–1944, p. 28.
12. Jain, J.C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain canons*, p. 132.
13. *JISOA*, Vol. XII, 1944, p. 28.
14. Jain, J.C. *Life in Ancient India as Depicted in the Jain canons*, p. 132.
15. *JISOA*, Vol. XII, 1944, p. 28.
16. *Bṛhat Kalpa Sūtra Bhāṣya*, 4. 3905, 3906, 3914.
17. Ibid., 4.5968, 379). ( *Gopāla Kañchuka* was used by a monk while attending on a sick nun ).

The garments of the Jain monks had to be of proper measurement ( *Pramāṇvat* ), of even texture ( *samam* ), strong ( *sthira* ) and beautiful ( *ruchikāraka* ).[18] The monk suffering from asthama was allowed to wear garments of the measurement prescribed otherwise.[19]

The *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya* lays down further that the Jain monks were not allowed to use all kinds of garments. They were disallowed to use woolen garments as it attracted lice and dirt. If, however, the woolen garment formed an outer covering to protect the body against cold they were allowed to use it. Further, if cotton under garments were not available, they were allowed to use as alternatives, silk and bark clothes.[20] But this literature clearly mentions that the monks were not allowed to use *Kṛtsna* clothes which were used by laymen.[21] There were several varieties of *Kṛtsna* clothes like *nāma* ( according to name ), *sthāpanā* ( of fixed order ), *dravya* ( according to ingredients and materials ) *kṣetra kṛtsna* ( according to place ), *kāla-kṛtsna* ( according to time ) and *bhāva-kṛtsna* ( according to feeling ). The *Nisītha Chūrṇi*[22] also mentions that certain types of clothes were forbidden to be used by a monk or a nun as they were very costly. They included cloth made from skin ( *āiṇaga* ), fine cloth ( *sahiṇa* ), beautiful cloth ( *sahiṇakallāṇa* ), cloth made from goat's hair ( *āya* ), from the fibres of the *dugūlla* a plant ( *dugūlla* ), *paṭṭa* fibres ( *paṭṭa* ), *malaya* fibres ( *malaya* ), bark fibres ( *panuṇṇa* or *pattuṇṇa* ), *aṁsuya* cloth ( *aṁsuya* ), China cloth ( *chīnāṁsuya* ); coloured cloth ( *desarāga* ), spotless cloth ( *amila* ), cloth making rustling sound ( *gajjaphala* ), cloth as clean as crystal ( *phaliya* ), fluffy blanket ( *koyava* ) and mantles ( *pāvāra* ). Probably the use of embroidered cloth was also forbidden for a monk or a nun. It may be added here that the wearing of costly garments by the monks sometimes resulted in inviting thieves.[23] They were often put under arrest and punished by Custom Officers for wearing such garments.[24] In this connection there is an interesting story of a Jain teacher. The story says that the teacher was once presented with a very costly shawl and while he was passing through a road he was followed by a thief. The teacher after returning to the monastery tore the shawl to pieces. The thief again appeared the night and demanded the shawl from him. The thief after sewing the pieces together took away the shawl as it was.[25]

18. *Bṛhatkalpa Sūtra Bhāṣya*, 3.2835.
19. *Ibid.*, 4.3907.
20. *Ibid.*, 4 3667–68.
21. *Ibid* , 4. 3880–95, 3887.
22. *Nisctha Chūrṇi*, 7, p. 467; *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*, 2.3662.
23. *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*, 4. 3899–3900,
24. *Ibid.*, 4. 3901.
25. *Ibid.*, 4. 3803–4.

The *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*[26] is a valuable source for the study of different types of upper and lower garments that were used by the *Nigganthinīs* or nuns. Their lower garments consisted of *uggahaṇantaga* or *avagraha*, *paṭṭa*, *addhoruga* or *ardhoruka*, *calanikā*, *abbhintaraniyaṁsiṇī* or *antaranivasanī* and *bahiniyaṁsiṇī* or *bahirnivasinī*. According to Motichandra,[27] *uggahaṇantaga* or *avagraha* was a piece of cloth to cover the private parts of the body but J.C. Jain[28] has identified it with a boat-shaped garment. He says that it was broad in the middle and thin at the sides, and was made of soft cloth. The *Paṭṭa*[29] as the name signifies was a cloth used as a waistbelt and was fastened round the waist to hold the lower garment. It was four fingers in width. Jain also accepts that it was a waistcloth but adds that it covered both the ends of *uggahaṇantagā* and was like a wrestler's tight shorts, now known as *jāṅghiyā*. The *addhoruga* or *ardhoruka* was something like a *laṅgoṭā*[30] but Jain says[31] that it was worn over *uggahaṇantaga* and *Paṭṭa* covering the waist. Its shape was after the wrestler's style and was firmly tied on both the sides over breasts. If *uggahaṇantaga* or *avagraha* be identified with the modern petticoat then *ardharuka* or *ardhoruka* was in all probability a *sāṛī*-like garment and not like shorts.[32*] The *calanikā* was similar to *addhoruga* in its nature and reached half way down to the thighs but Jain[33] suggests that it was an unsewn garment covering down to the knees. According to him it was worn after the manner of bamboo top dancers. The *abbhintaraniyaṁsiṇī* or *antaranivasanī* was like *calanikā* but it was used only at the time of dressing the body to avoid nakedness. But Jain says that it covered from the waist down to half length of the thighs.[34] The *bahiniyaṁsiṇī* or *bahirnivasinī* was something like *sāḍī* and it was worn down to the ankle's length.[35] It was tied with a string or waist-belt.

The upper garments[36] of the nuns compised of *kañcuk*, *ukkaccī* or *aupakakṣikī*, *vegacchiyā* or *vaikaṣika*, *saṅghāṭa* and *khandhakaṇī* or *skanhakaraṇī*.

---

26. *Ibid.*, 4.4084-85, 4087-90.
27. *JISOA*, XII. p. 34.
28. Jain, J.C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 132.
29. Sahay, S.N., *Indian Costume, Coiffure and Ornament*, p. 44;
    Jain, J.C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 132.
30. Sahay, S.N., *Indian Costume, Coiffure and Ornament*, p. 44.
31. Jain, J.C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 132.
32. Sahay, S.N., *Indian Costume, Coiffure and Ornament*, p. 44.
33. Jain, J.C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 132.

*. Otymologically a hip garment covering half of the thighs. cf. नीलार्धोरुकसंवीतविशालजघनस्थलाम् ।

—बृहत्कथाश्लोक संग्रह xx-82.

34. *Ibid.*, p.134.
35. *JISOA*, XII. 1940. p. 34.
36. *Bṛhatklpasūtra Bhāṣya*, 4.4094–90.

The *kañcuka* was an unsewn garment to cover the breast and was firmly tied on both sides of the waist. It measured two and a half hands.[37] The *ukkacchī* or *aupakaksikī* was like *kañcuka* but it was square in shape on the right side. It covered the breasts and the back portion and the ends were knotted on the left shoulder. Probably it measured one and half hands only.[38] The *veqacchiyā* or *vaikakṣik* was like *aupakakṣikī* but it was knotted on the right shoulders; But Motichandra[39] suggests that it was worn on the left side over *paṭṭa*, *kañcuka* and *aupakakṣikī*. There were four types of *saṅghāṭa* of different measurements meant for different occasions.[40] The *khandhakaraṇī* or *skandhakarṇī* was like a shawl or wrapper. But according to Jain it was worn by the nuns to protect their body from cold.[41] It covered the entire body including the shoulders. The *Bṛhatkalpasūtra Bhāṣya*[42] and the *Ācārāngasūtac*,[43] however, mention that it was used to dwarf the stature of the beautiful nuns by placing it at the back and tying it with *aupakakṣikī* and *vaikakṣikī*.

Thus, the members of the *Digambara* sect preferred nudity to a great extent while the *Śvetāmbara* monks and nuns used various types of upper and lower garments to cover their bodies.

---

37. Jain, J.C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 132
38. *Ibid.*
39. *JISOA*, XII. 1940. p. 35.
40. Jain, J, C., *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons*, p. 132.
41. *Ibid.*
42. *Bṛhatkalpasūtṛa Bhāṣya*, 3.4082–91.
43. *Āchāraṇgasūtra*, 2, 5. 1. 364.

# SAMATVA YOGA : THE FUNDAMENTAL TEACHING OF LORD MAHAVIRA AND LORD KRISHNA

Dr. SAGARMAL JAIN

Ours is the age of tremendous growth of knowledge and scientific discoveries. Paradoxically, at the same time, we can call it also the age of anxiety and mental tension. Our traditional values and beliefs have been eroded by this growth of scientific knowledge. We know more about the atom than about the values needed for a meaningful and peaceful life. We are living in a state of chaos. Our life is full of excitement, emotional disorder and value-conflicts. In this age of anxiety only American people are spending more than 10 billion dollars a year on wine and other alcoholic drugs. Today, what is needed for man is mental peace and the capacity for complete integration with his own personality and with his social environment/ This can only be achieved through the practice of *samatva*, i.e. mental equanimity or calmness of temper. The theory of *samatva yoga* has been preached in India more than two thousand years ago by Lord Mahavir and Lord Krishna.

**Concept of Samatva in General**

The concept of *samatva* is a key concept of Jainism and *Gītā*. It is a pivot around which the ethics of Jainism and Gitā moves In English, we can call it an axcellant blend of equality, equilibrium, harmony, integration and rightness. But none of these terms can convey fully the full meaning of the word *samatva* and the exact sense in which it is used in the context of Indian philospphy. And so it will be better to use it without translating it into English. The word *samatva* has different meanings in different contexts. Sometimes it means a balanced state of mind which is undisturbed by all kinds of sorrows and emotional excitements, pleasures and pains and achievements and disappointments. Sometimes it refers to the quality of a personality which is completely free from the vectors of aversion and attachment, or a personality with mental equilibrium ( वीतरागता or स्थितप्रज्ञता ). The word *samatva* also means the feeling of equality with the fellowbeings ( आत्मवत् सर्वभूतेषु ). Loosly speeking, it also conveys the meaning of social equality and social integration. Ethically, the term *sam* or *samyak* means rightness ( सम्यक्त्व ). Though we must be aware of the fact that in all its differeat meanings the term *samatva* is associated with some kind or the other of mentuɹol

psychological state, yet it has some impact on our social and individual adjustment.

## Concept of Samatva in Jainism

In a Jain text known as Vyākhyā Prajñapti Sutra ( व्या.ख्या प्रज्ञप्ति सूत्र ) there is a conversation between Lord Mahavira and Gautama. Gautama asks Mahavira : "What is the nature of soul" ? Mahavira answers, "The nature of soul is samatva ( आयाए सामाइस )" Gautama again asks, "What is the ultimate end of soul ?", to which Mahavira replies; "The ultimate end of soul is also *samatva* ( आयाए सामाइस्स अट्ठे ).

This view that the real nature of soul is *samatva* is further supported by Acharya Kundakunda. Kundakunda in his famous work known as *Samaya sara*, in which Jain Philosophy reaches its culmination, deals with the nature of soul. In the whole of Jain literature he is the only person who used the word *samaya* or *samayasāra* instead of *Atman* or *Jiva*. I think the Acharya has purposely used this word for *atman*. So far as I know, no commentator of *Samayasāra* has raised the question as to why Kundakund has used the word *samaya* for *Jiva* or soul. I think the word '*samaya*' may be a Prakrit version of Sanskrit word समः यः which means one who has the quality of *samatva*. Further, the word *samydsāra* can also be defined in the similar fashion. It can be concluded, therefore, that one who possesses *samatva* as his essential nature is called samaya-sāra ( समत्वं यस्य सारं तत् समयसारं ). Acharya Kundakunda also equated the word '*samaya*' with *svabhava* or essential nature. He used the words *sva-samaya* and *para-samaya*. *sva-samaya* means inner characteristics and *para-samaya* means resultant characteristics. Further, *svasamaya* has been explained as an ultimate end. In this way, according to Kundakunda too the nature and ultimate end of soul is *samatva*. Further more according to the Jain Ethics the way through which this ultimate end can be achieved is also *samatva* which is known in Prakrit as samāiya ( समाइय ) or samāhi ( समाहि ). In this way, the three basic presuppositions of Jain Ethics, the moral agent ( साधक ), the ultimate end ( साध्य ) and the path through which this ultimate end can be achieved ( साधना मार्ग ), are equated with the term *samatva*. In Jain Ethics, end and means do not exist as same thing external to the moral agent, they are part and parcel of his own nature and are potentially present in him. Somebody may ask : "What is the difference between a *siddha* and a *sādhak*" ? My humble answer to this question is that the difference between a *siddha* and *sādhak* is not qualitative but quantitative in nature. It is a difference between capability and actuality. By means of *sādhanā*, we can exhibit only what is potentially present in us. That is to say, the whole process of *sādhanā* is the changing of

capability into actuality. According to the Jain tradition, if *samatva* is not our real potential nature, we cannot achieve it by means of *sādhanā*, because *sādhanā* is nothing but a practice of *samatva*. The threefold path of right knowledge, right belief and right conduct depends entirely on the concept of *samatva* for its rightness. The threefold path is only an application of *samatva* to the three aspects of our conscious activities, i.e. knowing, feeling and willing. According to the Jain Ethics, *samatva* should be a directive principle of the activities of knowing, feeling and willing.

**Concept of Samatva in Gita**

It may be said that the ethics of *Gitā* also is solely based on the concept of *samatva*. The words *sam* and *samatva* and their various forms have been used in *Gitā* more than hundred times. In *Gitā* there are many references which show that the real nature of God is *sam* समोऽहम्, समं ब्रह्म and so on. The *Gitā* equates *sam* with *Brahman*, the ultimate reality. Acharya Shankara explained this by showing an identity between *sam* and *Brahman*, while Ramanuja and others interpret that the *sam* is the quality of *Brahman*. But for our present purpose it hardly makes any difference. In the *Gitā* it is also mentioned that the God, who is *aṁśi* (अंशी) and we are *aṁśa* (अंश) exists in the heart of every individual as a quality of *samatva*. Not only this but the way through which we can realise that ultimate reality of God is also *samatva-yoga*. In this way the three basic presuppositions of the Ethics of Gitā, the moral agent, the ultimate end and the path through which this ultimate end can be achieved are also equated with the term *samatva*.

**Gita as a treatise of samatva yoga**

A question may be asked why *samatva-yoga* is to be considered as a fundamental concept of *Gitā*. Among the commentators of *Gitā* there is a serious controversy; whether it is a treatise of *jñāna-yoga* or *Bhakti-yoga* or *karma-yoga*. Among these commentators, Shankar is the supporter of *jñāna-yoga*. He says that knowledge alone can lead us to the realization of ultimate reality, the *Brahman*. While Rumānuja and others held the view that it is only Bhakti through which we can realise God. Tilak and Gandhi supported a third view that fundamental teaching of *Gitā* is, neither *jñāna-yoga* nor *Bhaktia-yoga* but *Karma-yoga*. Dr. Radhakrishnan and some others have tried to bring into harmony these divergent views. But I think the basis on which we can reconcile these views is still missing. How can we reconcile the views of *jñāna-yoga*, *karma-yoga* and *bhakti-yoga* without any common element? My humble suggestion is that only with the concept of *samatva* we can reconcile these different viewpoints, because *samatva* is a common reconciling factor. Though the

question why *samatva-yoga* is to be considered as the main theme of *Gitā*?' is still un-answered, I would like to submit some arguments in support of my view that the *Gitā* is a treatise of *samatvá-yoga*.

( 1 ) Though in the *Gitā* the term *yoga* has been used at many places and in different contexts, we have only two definitions of *yoga* in the whole of *Gitā*. The first one is 'samatvam yoga ucyate' ( समत्वं योग उच्यते ) and the second one is 'yogah Karmasu Kauśalam' ( योगः कर्मसु कौशलम् ) But the second one cannot be considered as a categorical definition of yoga as it is only a conditional or a relative definition, because the term Karmasu shows a condition. It only tells us that with reference to certain activity ( कर्म ), the skillful performance is to be called *yoga*. But this is not the case with the first one. It may be considered a categorical definition of *yoga*. It simply states that mental equilibrium is to be called *yoga*.

( 2 ) Secondly in the 6th chapter of *Gitā* Lord Krishna told Arjuna 'Thou must be a *yogi* because a *yogi* is superior to *jñānin*, *karmin* and *tapasvin*'; The question is what type of *yoga* does Krishna want to teach Arjuna ? It can neither be a *jñāna-yoga* nor a *karma-yoga* for the simple reason that here *yogi* is considered superior to *jñānin* and *karmin*. I think here Krishna is asking Arjuna to practise *samatva yoga* which is the supreme *yoga*.

(3) Thirdly, the concepts of *jñāna*, *karma* and *bhakti* attain their value by *samatva* only. It is 'samatva' which gives them value and validity. Without *samatva* they are like a cheque or a paper currency which has no intrinsic value of its own. In absence of *samatva*, *jñan a* can be a mere knowledge of scriptures but not *jñana-yoga*, and the same is true of *karma* and *bhakti* also.

(4) Fourthly, *jnāna*, *karma* and *bhakti* are the mere means for realization of ultimate end, namely, God. But *samatva* is not only a means; it is an end itself. It is not for some thing else which stands outside of it. I think according to the *Gitā* the *sam*, the *brahman* and God are one. Thus we can say that the concept of *samatva* is the sole basis of the ethics of the *Gitā*.

## Organic Basis of Samatva-Yoga

What is the justification in saying that our essential nature and our aim of life is *samatva* or, that *samatva* should be the directive principle of our life ? What is the ground for its justification ? To answer these questions, first of all we must understand the human nature. By human nature I mean his organic and psychological make-up. What do we

mean by a living organism ? By living organism we mean an organism that has a power to maintain its physiological equilibrium. In Biology, this process has been known as homeosytasis, which is considered as an important quality of living organism. The second essential quality of a living organism is its capacity of adjustment with its environment. Whenever a living organism fails to maintain its physiological equilibrium and adjust itself with its environment it tends towards death. Death is nothing but failure of this process. It follows that where there is life, there are efforts to avoid unequilibrium to maintain equilibrium.

**Psychological Basis of Samatva**

Nobody wants to live in a state of mental tension. We like no tension but relaxation, no anxiety but satisfaction. This shows that our psychological nature is working for a mental peace or a mental equilibrium. Though Freud accepts that there is a conflict between our Id and Super ego but at the same time he agrees that our ego or conscious level is always working to maintain an equilibrium or for the adjustment between these two poles of our personality. It is a fact that there are mental states such as emotional excitements, passions, anxieties and frustrations, but we cannot say that they form our essential nature because they do not exist for their own sake; they exist for satisfaction or expression. Secondly, they are resultant by some other external factors. An important process of our personality is the process of adjustment and an adjustment is nothing but a process of restoring peace, harmony and integration. In this way, we can say that the concept of *samatva* has a sound basis for its justification in our organic and psychological nature.

**Samatva as a Directive Principle of Living**

Some one may remark that the Darwinian theory of evolution goes against the concept of *samatva*. Darwin presented a theory of evolution of life, in which he suggested that 'Struggle' for existence is the basic principle of living. Apparently, it is true that there is a struggle for existence in our world and nobody can deny the fact. But due to certain reasons, we cannot call this as directive principle of life. To the question ;"Why is it so ?" My humble answer is that first of all this theory is self-contradictory because its basic concept is subsisting on others, that is, 'living by killing'. Secondly, it is opposed to the basic human nature and even animal nature to certain extent. Struggle is not our inner nature ( स्वभाव लक्षण ) but it is only a resultant nature. It is imposed on us by external factors. Whenever we have to struggle we do it out of necessity and not out of nature, and what is done in compulsion cannot be a guiding principle of our life, because it does not follow from our inner nature. Thirdly, it goes against the judgements of our faculty of reasoning and the

concept of natural law. If nobody has right to take my life, then on the ground of the same reasoning I have no right to take another's life.

The theory of 'live on others', is against the simple rule that all living beings or human beings are potentially equal. According to Lord Krishna the concept of equality and union of all living beings ( आत्मवत् सर्वं भूतेषु ) can give us only a right directive principle of living with fellow-beings and according to Lord Mahavir the directive principle of living is not 'live on others', but 'live with others' or 'live for others' ( परस्परोपग्रहो जीवानाम्-तत्त्वार्थ सूत्र )

# THE PRAKRIT WORKS ATTRIBUTED TO KUNDAKUNDA

## SOME OBSERVATIONS

Dr. GOKUL CHANDRA JAIN

The Prakrit works attributed to Kundakunda are well-known to the scholars and several editions, some with Sanskrit commentaries, some with Hindi or English translation have been published from various places. But I am afraid to say that except one i.e. the Pravacana-sāra[1] (PS) edited by late Dr. A. N. Upadhye, none else can be called to be a critical edition. Of course some of the editions have been very well printed on heavy weight paper and brought out with a nice cloth binding. Some contain important introductions etc. Still I feel, the first and foremost need for the study of Kundakunda is to prepare really critical editions of all the works attributed to him. When I say so, one should not be confused that I mean to lower the importance of all the earlier editions. I simply want to emphasise that unless critical editions of all the works of Kundakunda, are published, the true history of Jaina-Church and Jaina Philosophy cannot be written and even scholars of great repute may continue to be confused to understand the development of the Jaina Philosophical thoughts and let others confuse by false findings drawn by false comparison.[2]

Dr. Upadhye in his introduction of Pravacana-sāra[3] had presented critical survey of the works attributed to Kundakunda. As far as I know, no fresh efforts have been made after that to examine the extent of the texts, though many editors claim that their's are the critical editions. The word 'critical edition' has its significance and merely collating and recording different readings of two or three manuscripts never mean a critical edition, unless the MSS used for the edition belong to different age, different traditions and different places. Even the editor of Kundakunda-Bhāratī has made no effort to decide the extent of the works. As a matter of fact, it is still a controversial point whether all the works attributed to Kundakunda, are written by him.

---

1. Pravacana-sāra, ed. by Dr. A.N. Upadhye, Srimad Rajachandra Jaina Sastramala, Agas, Post-Boria, via Anand ( Gujarat-India ), 3rd ed., 1964.
2. See the Hindi introduction of Nyayavataravartikavrtti of Santi Suri, ed. by Pt. Dalasukha Malwaniya, Bharatiya Vidya Bhawan, Bombay, first ed., 1949.
3. See the English introduction in the edition of Pravacan-sāra referred above.

The tradition attributes not less than eighty four Pāhudas to Kundakunda but it is a floating tradition and no commentator has said a single word to this effect. Dr. Upadhye has given a list of 43 works attributed to Kundakunda but the number of available works is comparatively small. About the authorship of the works attributed to Kundakunda, Dr. Upadhye remarks : "It must be plainly stated that in majority of the works, the original texts scarcely mention the name of Kundakunda; at times traditionally they are attributed to Kundakunda, and sometimes the commentators say that Kundakunda is the author."[4]

The works attributed to Kundakunda may be classified into the following heads :

1. Major works : Popularly known as ( 1 ) Pañcāstikāya, ( 2 ) Samaya-sāra, ( 3 ) Pravacana-sāra, and ( 4 ) Niyama-sāra.
2. Pāhuḍas : Ten Pāhuḍas.
3. Bhakties : Ten or twelve Bhakties.
4. Works undecided : (1) Mūlacāra, and (2) Rayaṇa-sāra.
5. Works referred but not available : Ṣaṭ-Khaṇḍāgama Tīkā.

Dr. Upadhye has discussed the works in different order, where as the editor of Kuṅdakunda Bhārati[5] puts them in different order. But none of them has given the reasons of deciding the order. It is another point to be decided to ascertain the order of the works.

In this paper I am giving some of my observations on the Prakrit works attributed to Kundakunda.

**Pancatthiya Samgaha ( PS )**

Pancatthiya-Saṁgaha is popularly known as Pañcāstikāya-sāra. It is interesting to note that Kundakunda gives the names 'Samaya'[6] in the second gatha and Pavayaṇa-sāra which deals with Pancatthiya-samgaha,[7] in the gatha nos. 104 & 173 of the text.

At present two recensions of the text are preserved in the two Sanskrit commentaries—one by Amrtacandra and another by Jayasena. Former contains 173 gathas and the latter 181. The text in Kundakunda Bhāratī has only 173 gāthās. Not merely 8 additional gathas in Jayasena's commentary but all other gāthās are also to be examined so that it is decided how many gāthās were composed and how many traditionally inherited gāthās were compiled by Kundakunda.

4. Ibid., p. 24.
5. Kundakunda- Bhāratī, ed. by Pt. Pannalal, Sruta Bhandara and Grantha Prakasana Samiti, Phaltan, first ed., 1970.
6. समयमिमं सुणह वोच्छामि ।
7. भणियं पवयणसारं पंचत्थियसंगहं सुत्तं ।
एवं पवयणसारं पंचत्थियसंगहं वियाणित्ता ।

The second point of equal importance is to decide whether first and second Śrutaskandhas are two independent works or both are the parts of one treatise. In this connection the following points need consideration :—

1. The concluding two gāthās of the first Śrutaskandha are as follows :

एवं पवयणसारं पंचस्थियसंगहं वियाणित्ता ।
जो मुयदि रागदोसे सो गाहदि दुक्खपरिमोक्खं ॥
मुणिऊण एतदट्ठं तदणुगमणुज्झदो णिहदमोहो ।
पसमियरागद्दोसो हवदि हदपरावरो जीवो ॥

The first gāthā clearly concludes the description of five astikāyas which is the essence of religious discourse i.e. Pavayaṇa-sāra and the second gāthā described the results of reading the work. What else remains to complete the work, is a matter for consideration.

2. The second Srutaskandha begins with the following verse :—

अभिवंदिऊण सिरसा अपुणब्भवकारणं महावीरं ।
तेसिं पयत्थभंगं मग्गं मोक्खस्स वोच्छामि ॥

In this gāthā the author proposes to deal with the Padārthas and Mokṣa-Mārga.

Dr. Upadhye is of the opinion that the proverb 'Tesim' in this gāthā indicates that this section is also a part of the one and the same book.

3. The concluding gāthā runs as follows :

मग्गप्पभावणट्ठं पवयणभत्तिप्पचोदिदेण मया ।
भणियं पवयणसारं पंचत्थियसंगहं सुत्तं ॥

Like the earlier part, in this gāthā also the name of the treatise is mentioned as Pavayaṇa-sāra, which deals with Paṁcatthi Saṁgaha, of-course five astikāyas are not dealt with in this section.

Thus it is a matter of further investigation whether two parts presently known as Pañcāstikāya are one book or two independent works dealing with some allied subjects.

I would also like to draw attention of the scholars on Dr. Upadhye's remarks on this text. He says :—"The work 'Saṁgaha' in the title indicates that it is mainly a compilation by and not a composition of Kundakunda; and there are indications in the body of the text that the author might have put together traditional verses when trying to discuss a topic in a connected manner : the characteristics of the soul are not discussed in the order in which they are enumerated in gāthā 27 etc. as it is clear from the analyis, possibly due to the fact that the

author might have collected together the traditional verses, in many places the topical discussion is disturbed by the same idea repeated; some gathas ( 6 : etc. ) are called Siddhānt-Sūtrāṇi by Amṛtacandra, sometimes groups of gāthās which are a compact body in themselves but have little connection with the context, are met with here and there ( 71-72 ); and the socalled-Mokṣa- cūlikā is as good an independent section. So Kundakunda might have compiled this work out of the great range of traditional verses that he might have inherited from his teachers."

Now it is a matter of serious investigation to recollect the traditional verses.

**Samaya-pahuda**[8]

Samaya-pāhuḍa popularly known as Samaya-sāra, is considered to be the best work attributed to Kundakunda. According to Amṛtacandra's SK Commentary it contains 415 gāthās and according to Jayasena's SK Commentary 442 gāthās. I do not want to go into the details of the contents but want to draw the attention of the scholars towards Dr. Upadhye's comments on Samaya-sāra. He writes in his introduction to Pravacana-sāra, "When the text is read without using the commentaries one feels that groups of traditional verses are intruding on the context indicating perhaps that many traditional verses were included, when this text came to be so shaped by Kundakunda."[9]

**Pavayana sara**

Pavayaṇa-sāra or Pravacana-sāra is another major work attributed to Kundakunda. This name of the work is mentioned only in the last verse of the text.[10] After Dr. Upadhye's masterly study of Pravacana-sāra hardly any scholar would dare to handle the text for further study. Still I feel that from the point of restoring the traditional verses the Pravacana-sāra also requires a fresh study.

**Niyama-sara**

Niyama-sāra is attributed to Kundakunda only on the authority of the Sanskrit commentator Padmaprabha. The text, as preserved in his commentary, contains 187 gāthās, but Kundakunda-Bhārati records 186. This work also contains some traditional gāthās which are found in some other works attributed to Kundakunda as well as in Mūlācāra.

**Bara a Anuvekkha**

It contains 91 gāthās dealing with twelve anuprekṣās or reflections.

8. See the opening and the closing verses.
9. Upadhye, A N., Introduction to Pravacana-sāra, p. 45
10. जो सो पवयणसारं लहुणा कालेण पप्पांदि ।

Dr. Upadhye says that the last gāthā in which the name of Kundakunda is mentioned, is not found in some Mss.

Some gāthās are common with the 8th chapter of Mūlācāra which possibly indicates that these verses are traditionally inherited.

**Eight pahudas**

It has already been said that traditionally Kundakunda is said to have composed eighty four Pahuḍas but we do not know even the names of that eighty four. The number of the Pahuḍas which have come down to us, is eight only excluding Samaya-pahuda or Samaya-sāra. Each Pahuḍa is a small but independent treatise and each has a significant title which indicates the main current of the subject matter. These Pahuḍas with their number of gāthās are as follows :

| Name | No. of gathas PS | KB |
|---|---|---|
| 1. Damsaua pahuḍa | 36 | 36 |
| 2. Caritta-Pahuḍa | 44 | 45 |
| 3. Sutta-Pahuḍa | 27 | 27 |
| 4. Bodha-Pahuḍa | 62 | 61 |
| 5. Bhava-Pahuḍa | 163 | 164 |
| 6. Mokha-Pahuḍa | 106 | 106 |
| 7. Limga-Pahuḍa | 22 | 22 |
| 8. Sila-Pahuḍa | 40 | 40 |

In some of the Pahuḍas the subject matter is very systematic and well explained[11], but in some the contents seem to be merely compiled.[12] Dr. Upadhye remarks that the dogmatic property of Jainism must have been quite systematically arranged in numerical groups before the days of Kundakunda, otherwise his off-hand introduction of technical terms would be meaningless.[13]

He further says that the legendary references found in Bhava-pahuḍa indicate to the presence of many Jaina Mythological stories already current at the beginning of the Christian era. The manner of exposition, in all these Pahuḍas, is narrative and dogmatic, and the author never feels the necessity of logical defence of the principles, he is enunciating.[14]

I would also like to draw the attention of scholars on Dr. Upadhye's following comment on the pahuḍas. He says, "I am perfectly aware

---

11. See Caritta-pahuḍa and Bodha-pahuḍa.
12. See Sutta-Pahuḍa and Bhava-pahuḍa.
13. Upadhye, A.N., Introduction to Pravacana-Sāra, p. 35.
14. Ibid., p. 35.

that it is only on the ground of current tradition that Kundakunda is accepted as the author of these pahuḍas, and no evidence is coming forth, nor there is any thing in text, taken as a whole, which should preclude us from taking Kundakunda as the author of these works... ........" It is imaginable that traditionally compiled texts might be attributed to Kundakunda because of his literary reputation; but to prove this, we must have some strong evidence potent enough to cancel the current tradition."[15]

**Ten or Twelve Bhattis**

Twelve Bhatties have been published in Kundakunda Bhārati. These are as follows :

| | |
|---|---|
| 1. Titthayara-Bhatti | 8 verses |
| 2. Siddha-Bhatti | 12 verses |
| 3. Suda-Bhatti | 11 verses |
| 4. Caritta-Bhatti | 10 „ |
| 5. Yogi-Bhatti | 23 „ |
| 6. Ayariya-Bhatti | 10 „ |
| 7. Parinivvana-Bhatti | 21 „ |
| 8. Namdisara-Bhatti | Only prose. |
| 9. Samti-Bhatti | -do- |
| 10. Samahi-Bhatti | -do- |
| 11. Pamca-Mahaguru-Bhatti | 7 verses |
| 12 Ceiya-Bhatti | Only prose |

Out of these twelve, four Bhattis contain prose only.

These Bhattis are almost devotional prayers with a strong dogmatic and religious back-ground. According to Prabhacandra all the Prakrit Bhatties are composed by Kundakunda and the Sanskrit ones by Pujyapada. Prakrit Bhatties consist of prose and verses both. What is substantially found in prose portions, is amplified in verses. Dr. Upadhye is of the opinion that the prose portion is the traditional heritage of Jaina monks and their age is as old as Jainism itself. So far as the metrical Bhatties are concerned it is just imaginable that Kundakunda might have composed, or rather compiled them to explain and amplify the prose Bhatties, which too, as traditional relics, he retained at the end.

I have not taken into account Mūlācāra and Rayana-sāra which are more controversial to be attributed to Kundakunda.

In conclusion, I would like to say that much of the Prakrit texts

15. Ibid., p. 35.

attributed to Kundakunda is his inherited property which he has very well preserved in the texts.

It is a challenge to the scholars to investigate how much of it belongs to the original Dvadasanga Śruta, which is also preserved in the Āgamas compiled at Valabhi, in some form or the other.

In fine, I must say that for the study of Jaina church and History of Jaina Religion & Philosophy, the study of Kundakunda is more than essential. And I feel like proposing that a comprehensive plan for the study of Kundakunda is a must.

# FACTS ABOUT GOMMATASARA

Dr. JYOTI PRASAD JAIN

Gommatasara is a celebrated name in the metaphysico ontological literature of the Jains. For about a thousand years, it succeeded in holding the field as the most popular and handy work on the subject. It, in a way, eclipsed the study of the very voluminous Dhavala, Jaya-Dhavala and Mahadhavala ( Mahabandha ) commentaries of the Digambara canonical texts. Their publication, with Hindi translation, during the past several decades, seems to have thrown the Gommatasara in the background. Yet, the value of the latter cannot be over-estimated, particularly as few can afford the time and patience to delve into those highly detailed volumes. It still can and does serve as a good introduction, equipping the student well for taking up such deeper studies.

Gommatasara, also known as the Gommata-sutta, Gommata-sangraha-sutra and Pancha-Sangrah, purports to be a compendium of the Five : Bandha ( bondage ), Bandhyamana ( that which is bound ), Bandhaswami ( that which binds ), Bandhahetu ( cause of bondage ) and Bandhabheda ( Kinds of bondage ). It is divided into two parts, Jiva-kanda and Karmakanda, respectively comprising 734 and 972 Prakrit *gathas* ( verses ). The Jivakanda consists of 20 chapters and two appendices. It deals with the 14 spiritual stages ( Gunasthana ), 14 soul classes ( Jiva-samasa ), 6 capacities to develop ( Paryapti ), 10 vital forces ( Prana ), 4 instincts ( Samjna ), 14 soul-quests ( Margana ) and 12 kinds of conscious attentiveness ( Upayoga ). The classification is also often expressed as the 20 Prarupanas ( expositions ), including Gunasthana, Jiva-samasa, Paryapti. Prana, Samjna, Upayog and the 14 Marganas. Thus it deals primarily with the soul and confines itself mainly to a short account of the spiritual stages and soul-quests, respectively the Gunasthanas and Marganas, which are the well-known Jaina ways of considering the soul. The Karma-kanda part, which is complementary to Jiva-Kanda, presents a scientific analysis of evil or sin, and deals with the material and self-forged Karmic fetters of the soul, describing the matter and manner of this bondage so that true and accurate knowledge of the things that concern may help the imprisoned, embodied soul to live a life leading to freedom ( Mukti ) and Bliss.

It may appear to be, as J.L Jaini observes, 'A very brief and hasty glance at the Great Theme, a feeble human effort to give a rough idea of the soul-astounding extent of Divine Omniscience. ( Intro. to SBJ. I ).

Nevertheless, in the words of S.C. Ghoshal, 'The advancement of the soul is the end which the author always keeps in view, and it is in this light that he has summarised the precepts of (ancient) Jaina Acharyas on this point in the Gommatasara. The work, in very brief limits, comprises most of the important tenets of Jaina philosophy, and proceeds to lay down the way and means to liberation, warning us against the hindrances and obstacles to the same.' (Introd. to SBJ. V).

As a matter of fact, the spiritual stages and soul-quests, with their multiple inter-connections and minute details, as expounded in the Gommatasara, really exhaust the stand-points from which souls in the universe may be viewed. The matter-mad and mammon-worshipping world tends to blind itself to Truth, but the sign-posts on the path to it, though deserted and neglected, still shine with their eternal splendour and are unerring guides to the soul which understands and realises its Self and cares to tread the hard and lonely but sure path to freedom unending and bliss everlasting. The omniscient Jins knew, experienced, realised and had full and firm grasp of the Eternal Principles of Life, which were eventually embodied in their teachings, represented by what remains of the original Jaina canonical knowledge and the numerous works, including Gommatasara, which are based on or derived from that body of knowledge.

Again, to quote J. L. Jaini, 'In Religion and Philosophy there is no greater concept than soul, and in the whole world there is no greater phenomenon than Life. This book throws a flood of light on the question of living beings as we know them, and how they may reach their ideal-Nirvana. The whole picturesque and endless variety of life-physical, mental and emotional life is the universe, in the effect and summation of infinite ways in which the Living unites with Non-living.' The attainment of the cherished goal is obviously impossible without knowing fully well and realising the essential nature of Soul (life, living substance or animate objects) and Non-soul (non-living substance, inanimate objects, or matter), and their mutual relationships, actions and reactions. The soul finds itself living in bondage with matter from beginningless time, and it cannot attain its own pure, perfect Self, unless it becomes completery and absolutely free from that bondage. This is the theme of Gommatasara.

We need not go into a detailed exposition of the contents of the work, but may discuss briefly certain relevant points connected with this work, some of which have been subject of controversies among present day scholars.

**Author**

The author of Gommtasara is Nemichandra Siddhanta-chakra-

varti. Besides the two parts, Jiva Kand and Karma Kand of this work, he has written the Labdhisara dealing with the five spiritual attainments leading to liberation, the Kshapanasara with the annihilation of Kashayas ( passions and emotions ), and the Trilokasara with cosmology and a description of the physical universe. His works are all written in Prakrit verse. A treatise named Karma-prakriti is also ascribed to him, which appears to be only a briel extraction from the Karma Kanda. It is also believed by many, including S. C Ghoshal and J. L. Jaini, that he was the author of the Brihad-Dravya Sangrah also, but it has been proved to be a mistake, the author of this work seems to have been a different and later Nemichandra ( PJVS, Introd , pp.92–94 ).

Namichandra, the author of the Gommatasara, claims to have earned the title 'Siddhanta-chakravarti' ( paramount sovereign of the Doctrine ) for his having mastered the 'six divisions of the Doctrine', that is, the Shata-khandagama-Siddhanta together with its Dhavala commentary, in the same way as a temporal monarch becomes a Chakravarti emperor after having subdued the six divisions of Bharatakshetra ( K. K., 397 ). There may have been some earlier Acharyas to whom this title might have been sometimes applied, but our Nemichandra is the first who is known to have specifically adopted the title 'Siddhanta-chakravarti'; his example was followed by several later gurus.

Nemichandra belonged to the Desiyagana-Pustakagaccha, a branch of the Nandi-sangha of the Mulasangha-Kunda-kundanvaya. Among his preceptors, teachers and elder contemporary saints, Nemichandra mentions several names: Indranandi, who appears to be identical with the author of Jwalamalini-Kalpa written in 939 A.D. ( PJVS Intr., p. 71; JSI, p. 271 ), and had for his disciples Kanakanandi, the author of Sattavasthana ( Vistara-sattatribhangi ) bulk of which has been incorporated in the KarmaKand, and Nemichandra himself. Another guru was Abhayanandi, the disciple of Vibudha Gunanandi and the preceptor of Viranandi, the author of Chandraprabha-charitra and Nemichandra himself. Yet another guru was Ajitasena, the disciple of Aryasena of the Senagana, who was also the family guru of Chamundaraya and of the latter's master, the Ganga King Marasimha II who died in 974 A.D. by the rite of Sallekhana in the presence of this guru ( JSS. I, no. 38/59; E.C,K, no. 84 ). It was this Ajitasena who inspired Chamundaraya to erect the world famous Bahubali colossus at the Vidhyagiri of Shravana-belagola ( district Hasan in the State of Karnataka or Mysore ), and presided at its consecration ceremony, most probably assisted by Nemichandra himself. Thereafter, the latter was appointed as the chief priest pontiff and caretaker of this holy place, for which the Raya bestowed upon him a handsome grant of land and money. Nemichandra was in

all probability a Kannadinga and probably belonged originally to these very parts For a considerable time he resided in Shravanabelagola where he taught, preached and wrote his works. He was an erudite scholar and commanded great influence and respect.

**Patron**

His chief patron was the great Chamunaraya, a highly celebrated name in the Jain annals of south India. He belonged to a noble Brahma-Kshatriya family and was the general-in-chief and prime minister of the kingdom of the Western Gangas during the reigns at least of Marasimha II ( 961 974 A. D. ) and Rachamall IV ( 975-984 A.D. ). He might have entered the service of this kingdom in the reign of Marasimha's predecessor Maruladeva ( 953-961 A.D. ), and may have continued for sometime in the reign of Rachamalla's successor, Rakkas Ganga. But, almost all of his numerous military exploits, heroic deeds and political, social and moral achievements, which won him dozens of befitting titles and honours, and about which contemporary and later records, literary and epigraphical, are so eloquent, are confined chiefly to the first mentioned two reigns, i.e. the period 961-984 A.D. The Raya was a highly educated and accomplished person, and a good author. His Chamundaraya-Purana, completed in 978 A D., is a popular gem of Kannada literature. He is also believed to have written a Kannada commentary, known as the 'Vira-martandi' after one of his many honorofic titles, 'Vira-Martanda' ( sun of valour ), on the Gommatasara, simultaneously with its compilation. Another work of this nobleman is the Charitrasara, written in Sanskrit. He was a man of upright character and of a very pious, generous and charitable disposition, and undoubtedly a very great builder. Besides the 57 ft. high 'wonder', that the superb Bahubali colossus universally admitted is, the Raya built the beautiful temple which came to be known as the Chamudaraya-basati on the Chandragiri, enshrining the one cubit high image, made of blue saphire ( indranila-mani ) of Lord Neminatha, his favourite deity, and the Kuge-Brahmadeva-stambha ( pillar ). The building and restoration of many other temples and religious monuments, as well as numerous acts of piety are attributed to this great man. He held Nemichandra as a guru and studied Siddhanta with him. As a matter of fact, it is in order to satisfy the Raya's querries that the guru avowedly compiled at his instance and for his benefit the famous Gommatasara.

**Name**

The popular name of this work is Gommatasara, meaning a compilation of the essence of the doctrine, dedicated to somebody of the name of Gommata. But, it is the name given to the work by its commen-

tators and other later writers, who also gave it such other names as the Panchasangraha, Prathama-shruta-skandha and Prathama-Siddhanta-grantha. The author himself calls his work by the name of Gommata-sangraha ( K.K. 811 ), Gommata-sangraha-sutra ( K.K. 965, 968 ) or Gommata-Sutra ( K.K. 972 ). In a number of verses ( viz. J.K. 734, K.K. 811, 965–972 ), he eulogises his patron, the Raja Gommata or Gommataraya who was a lay devotee of the guru Ajitasena, the disciple of Aryasena, and was the builder of the temple of Gommata-Jina ( Lord Neminatha ) on the top of the Gommata hill ( Chandragiri and of the Kukkutajina of the South, that is, the famous Bahubali colossus ( on the Vindhyagiri ), and for whose instruction the author ( Nemichandra ), after having churned the ocean of the Siddhanta, had produced this Gommata-Sutta on which the said Gommataraya himself had written the Viramartandi commentary in the vernacular ( Kannada language ). Although Nemichandra refers to the Bahubali image only by the name Kukkuta-Jina or Dakshina-Kukkuta-Jina, and no where associates with it the term 'Gommata', in later times this image came to be so popularly known as the Gommatesha, Gommateshwara, Gommatanatha, Gommataswami or Gommata-Jina that all subsequent colossi of Bahubali came to bear that name which in a way became synonymous with Bahubali or Bhujabali, the celebrated ascetic son of the first Tirthankara Rishabhadeva ( Adinatha or Purudeve ). Hence the early set of modern scholars, like S.C. Ghoshal, N.R. Premi, J.L. Jaini, Govind Pai, Srikantha Sastri and H.L. Jain, who tackled this problem, started with the presumption that Gommata was another name of Bahubali and that it was from the name of this colossus at Shravanabelagola ( also called Gommatapura or Gommatatirtha ) that the term 'Gommata' was derived and applied to other persons and things. M. Govind Pai ( IHQ IV, 2, pp. 270-86; JSB. IV, 2, pp. 102-109 ) went even so far as to make out the term 'Gommata' a corrupt derivation of the Sanskrit word 'Manmatha' ( Kamadeva, the god of love ), and since Bahubali was the first of the 24 Kamadevas of the Jaina tradition, he found a justification for the appellation in his case. Some others, like J.L. Jaini ( SBJ. V–Indrod. ), believed that the term 'Gommata' ( lord of 'go' or speech ) was used for Lord Mahavira, and so it could be used for every Jina or Kevalin including Bahubali. Dr. A.N. Upadhye ( IHQ. XVI, 2; Anekant, IV, 3, pp. 229-233; IV, 4, pp. 293-299 ), however, succeeded in proving all these presumptions, surmises and conjectures wrong, and in establishing that the term 'Gommata' is not derived from any Sanskrit or Prakrit root or word, but that it is a local word which is found used, often in slightly variant forms, in the Marathi, Konkani, Telugu and the Kannada languages, generally in the sense of good, excellent, pleasing to look at,. well-wisher or benefactor.

He, therefore, inferred that it must have been the pet name of Chamundaraya, which came to be applied to many things associated with that nobleman. Although, Upadhye, too, could not furnish any solid contemporary evidence in support of his inference, his is the most plausible one. To us it appears that Nemichandra must have known Chamundaraya from childhood, probably himself hailing from the same place where the Raya was born and bred up. The two seem to have been so intimately acquainted with each other that even after the one turned o t to be a learned saint and the other rose to be a great nobleman, the former, out of affection, continued to call his earlier friend and later pupil and patron by the same pet name. It is not without significance that Nemichandra no where alludes to him by his official or famous name Chamundaraya, but always by the name Gommata. Not only this, he calls the image of Lord Neminatha, the favourite deity of both of them and enshrined in the Chamundaraya Basadi as the Gommata-Jina or the Gommata-Jinachandra, and also the hill on which this temple stood as the Gommatagiri, the rock from which the Raya supervised the erection of the Bahubali image as the Gommata-sila and the work he wrote for him as the Gommat-Sutta or Gommata-sangraha sutra. It is, therefore, evident that Gommata was the pet or childhood name of Chamundaraya, because from his early years he was a handsome person of generous disposition, noble character and good manners. And, it was Nemichandra who made this appellation of his patron popular to the outside world and posterity. It also appears that Nemichandra had made the Chamundraya Basadi his headquarters where he wrote his works. The Raya, too, it seems, spent most of his leisure hours there in the company of the guru, studying the Siddhanta and writing his own works, in his last years, probably from 978 A.D. onwards. The then political situation also warrants this inference. It is, however, curious that although Nemichandra never used the term 'Gommate' for the Bahubali colossus, referring to it only as the Kukkuta-Jina or Dakshina-Kukkuta Jina, the term came to stick to this image and was forgotten in all the other contexts, except this work, in which it was used by him. In fact, the image was not known by this name at least till the end of the 10th century—Ranna, in his Ajitanathapurana ( 993 A.D. ) speaks of the pilgrimage of Attimabbe, a celebrated pious noble woman, to visit the Kukkuta-Jina ( Bahubali ) at Shravanabelagola. Thus, the work Gommatasara, the essence of the Siddhanta compiled for the benefit of and dedicated to Gommata alias Chamundaraya, was so named by its author.

**Date**

The date of the compilation of the Gommatasara is intimately

connected with those of Nemichandra, Chamundaraya and the erection of the Bahubali image.

As already hinted above, Nemichandra, being a disciple of Indranandi ( 939 A.D. ), and also owning Indranandi's another disciple Kanakanandi as his guru incorporating the latter's Sattvasthana in his Karma Kanda, could not have begun his ascetic career much before 940 A.D. The probable dates of his other gurus Abhayanandi, Viranandi and Ajitasena also confirm this conclusion. The Gommatasara was utilised by Amitagati ( known dates 993-1016 A.D. ) in his Sanskrit Pancha-Sangraha ( 1016 A.D. ). Hence Nemichandra could not have lived much beyond 1000 A.D. His Trilokasara seems to have been written about 973 A.D.

The known period of Chamundaraya's activities is confined to 961-984 A.D., and could not have started earlier than 950 A.D. and continued later than 990 A.D., in any way. His definitely known date is 978 A.D.

As regards the date of the erection of the Bahubali colossus, opinions differ widely, ranging from 907-908 A.D. ( S. Srikantha Sastri—J.A. V 4, pp. 107-114 ) to 1028 A.D. ( H.L. Jain—JSS. I, Introd. p. 31 ) While Dr. Shama Sastri ( MAR, 1923 ) also held the latter view, S.G. Ghoshal ( SBJ. I, Intr. ) arrived at 980 A.D., J.L. Jaini at 983 A.D. ( SBJ. V, Intr. ) and Govind Pai and N.C. Sastri at 981 A.D. ( JSB. VI, 4, pp. 209, 261-266 ). Some others have suggested 978 and 984 A.D.

Of these the date 1028 A.D. may be summarily dismissed since the Gommatasara containing specific reference to the existence of the image was utilised by Amitagati ( 1016 A.D. ) and Ranna ( 993 A.D. ) also speaks of its existence then. Similarly, the date 907-908 A.D. is not only too early, it does not at all suit the dates of Nemichandra, Chamundaraya and Ajitasena who presided the consecration ceremony of that image and was the guru of Chamundaraya, his mother Kalaladevi, wife Ajitadevi, son Jinadeva and master Ganga Marsimha ( died 974 A.D. ), also of the poet Ranna ( 993 A.D. ). Since Chamundaraya makes no mention of the image in his Purana ( 978 A.D. ), it is generally supposed that it must have been erected some time after that date. There is no record of the date of the consecration of this Bahubali image except in a 16th century Sanskrit work, the Bahubali-charitra of Dodayya, which gives it as Sunday, the 5th day of the bright half of the month of Chaitra of year 600 of the Kalki era, when the Samvatsara was Vibhava, also supplying certain astral indications of the time. The details so minutely and precisely given appear to have been based on some well-founded tradition. But, the Kalki era commenced in 431 A.D., with the coming of the first Kalki who flourished at the end of the first millennium after

the Nirvana of Mahavira, dying in M.E. 1000 ( or 473 A.D. ) after reigning for 42 years. This would mean that the Kalki year 600 fell in 1031 A.D , which, as we have already seen, cannot be the date in question. Therefore, all the scholars ignored the fact of the Kalki era, and arrived at their dates on the basis of the remaining data supplied by the Bahubalicharitra, which according to S.C. Ghoshal corresponded to 2nd April, 980 A.D., and according to Dr. Nemichandra Sastri to 13th March, 981 A.D. The latter date, however, is the most plausible one, and we have also arrived at the same date in our own way. It may be added that the Kalki year 600, which has been so baffling to scholars, presents no difficulty if we remember three factors—that in Karnataka in the middle ages there was a general belief, though mistaken, that the era of M E. 605 was started by the Saka king of the name of Vikrama. Hence, they equated it with the popular Vikram era and pushed up the date of Mahavira's Nirvana by 135 years, that is, to 662 B.C. Some scholars persist in continuing to believe so even now. Secondly, they thought that the Kalki appeared in M.E. 1000, forgetting that his 42 years reign was also included in that period. Thirdly, they believed that all the ancient eras commenced with the death of their founders not from their birth or accession to the throne. Keeping these three things in mind, we find that according to them the Kalki appeared in ( 1000–662= ) 338 A.D., reigned for 42 years and died in 380 A.D. when his era commenced. The year 600 of the Kalki era would, therefore be equivalent to 980 A.D. But, since the year changed with the first day of the bright half of Chaitra, the fifth day of that fortnight would fall in 981 A.D. Thus, the date of the consecration of the Bahubali image would correspond to Sunday, 13th March 981 A.D , which satisfies all the data including astral indications laid down in the Bahubali-charitra and which have been so ably worked out by Dr. N.C. Sastri ( JSB. VI, 4, pp. 261-266 ). Govind Pai also arrived at the same date ( *ibid.*, p. 209 ).

As we have already suggested the sojourn of Nemichandra and Chamundaraya together at Shravanabelagola points to the period 978 to 985 A.D., and since Gommatasara was written after the erection of the image, the date of the compilation of this work would fall between 981 and 984, probably in 983-984 A.D.

**Sources**

The principal source of the Jivakanda is the Satakhandagama-Siddhanta together with its Dhavala commentary. The former represents that part of the original canonical knowledge, which was redacted, in the 1st century A.D. by Pushpadanta and Bhutabali, under the instruction of Acharya Dharasena, one of the last custodians of the traditional canon ( JSHAI pp. 110-114 ). The Dhavala is the latest available

commentary on this text, running into 60000 *slokas*, and completed by Virasena in 781. A.D. at Vatagramapura ( modern Wani, distt. Nasik, Maharashtra ). Prof. H.L. Jain and some others following him differ as regards the date and birthplace of the Dhavala, but we have, after a detailed and careful examination, arrived at the conclusions stated above ( *Ibid*, pp. 185-189 ). Another source is the Prakrit Panchasangraha, a Digambara text of unknown authorship and date, but believed to have been earlier than the Dhavala. The other works of Nemichandra are based on, besides the two mentioned above, the Jayadhavala commentary of Virasena-Jinasena, completed in 837 A.D. at the same Vatagramapure, the Sattvasthana of Kanakanandi ( *circa* 950 A.D. ) and the Tiloyapannati of Yativrishabha ( *circa* 2nd century A. D. )

**Commentaries**

The first known commentary on the Gommatasara was the Viramartandi, written in Kannada by Chamundaraya himself, but it is no more available. The second is the Mandaprabodhini in Sanskrit, written by Abhayachandra Siddhanta who is known to have died in 1279 A.D. The third is the Jivatattapradipika written by Keshavanna ( Keshava Varni ) in Kannada mixed with Sanskrit, in 1359 A.D. The fourth is a Sanskrit commentary based on Keshava Varni's work and written by Bhattarak Nemichandra in Chittor ( Rajasthan ) in 1515 A.D. The fifth is the Samyak-Jnana-chandrika, written by Pt. Todarmalla, at Jaipur in 1761 A.D., in the Dhundhari, a dialect of the Hindi peculiar to the Jaipur region of Rajasthan. It is a very elaborate commentary. In the present century, several editions of Gommatasara, have been published, two with Hindi, one with English, one with Marathi and one with Gujarati translations. Pt. Todarmalla's commentary has also been published.

Recently, a well-edited version of the Gommatasara, including both the parts, Jivakanda and Karmakanda, together with its hithterto unpublished Kannada commentary, The Karnataki Vrithi of Keshava Varni, and Bhattaraka Nemichandra's Sanskrit commentary, has been brought out by the Bharatiya Jnanpitha, New Delhi. The two doyens of Jaina Vidya of the present day, Dr. A.N. Upadhye and Pt. Kailash Chandra Shastri, have edited the work, and the latter has also written its valuable Hindi commentary, in which he has also made good use of Pt. Todarmalla's Samyak-jnana-chandrika. Shastriji has also prefaced the work with a learned Hindi introduction.

**Abbreviations**

E.C. —Epigraphia Carnatica

I.H.Q. —Indian Historical Quarterly.
J.A. —Jaina Antiquary.
J.K. —Gommatasara-Jivakanda.
J.S.B. —Jain Siddhant Bhaskara.
JSHAI —Jaina Sources of the History of Ancient India by Dr. J.P. Jain.
J.S.I. —Jain Sahitya our Itihasa ( 2nd ed. ) by Pt. N.R. Premi.
JSS —Jain Sila-lekha Sangraha, Vol. I, by Dr. H.L. Jain
K.K. —Gommatasara-Karmakanda.
MAR —Mysore Archaeological Report.
P.J.V S.—Puratana Jaina Vakya Suchi by Pt. J.K. Mukhtar.
S.B.J. —Sacred Books of the Jains series.

# UTTARAJJHAYAṆA AND SOCIO-RELIGIOUS FORMALISM

R. P. PODDAR

In the priest-dominated society of ancient India certain customs and practices were generally regarded as conducive to temporal and eternal good. Consequently their observance had become almost obligatory. These were ceremonial sacrifices, respective order and duties of castes and stages of life, and rites of consecration.

Ceremonial sacrifices included, besides prayers, material oblations and gifts, Killing of animals such as horses and goats. Thus they contravened the general scriptual injunction—'One should not cause injury to living beings'[1]. Yet they were prescribed, specially for the kings, to secure supremacy in this world and heaven in the next.[2] Performer of one hundred ceremonial sacrifices was supposed to rise to Indrahood and command all the pleasures of heaven. Not only the legendary kings but historical ones too performed ceremonial sacrifices and rose to prominence.

Society was divided into four castes in order of importance viz. Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya and Śūdra. They had their respective duties and occupations. Reading the Vedas, performing sacrifices and giving gifts to the Brāhmaṇas were the sacred duties of the first three castes. Their respective occupations were to teach, to protect the subjects and to earn money by trade and agriculture. Upon the Śūdras was enjoined to serve the other three castes.[3] Initially the caste-system might have emerged from a necessity of division of labour. But subsequently it grew rigid and birth became its foremost criterion. Inter-marriages being generally disfavoured, the accidental mixed castes were separately grouped and placed lower; the Untouchables—Cāṇḍālas and Sopākas were lowest down in the hierarchy. The latter were not allowed to enter at will the habitations of the higher castes. They were forced to live in suburbs and cemeteries and also move about like nomads. Their duties were to dispose of unclaimed dead bodies and behead the criminals sentenced to death. Clothes of the dead were their attire and asses and dogs their only possession.[4]

1. न हिंस्यात् सर्वभूतानि ।
2. स्वर्गकामोऽश्वमेधेन यजेत् ।
3. मनुस्मृति I, 88-91.
4. मनुस्मृति X, 51-56.

Proper performance of the caste-duties earned merit for the subject and transgression brought sin and disgrace; an important duty of the king was to see that no one swerved from caste-duties—Rama had to behead a Śūdra for practising asciticism. In the Bhagavadgītā Kṛiṣṇa admonished Arjuna that it was better to die in course of performing one's own caste-duties than assume the duties of another caste.[5] In the Shanti Parva of the Mahābhārata, when after considering lots of pros and cons, Yudhiṣṭhira was yet inclined to adopt an ascetic's life, Vyāsa gave his final verdict that 'a Kṣatriya's duty (in the second stage of life) was to hold the Sceptre, not the alms-bowl'.[6]

The whole span of life, specially in case of a Brāhmaṇa, had to be divided into four stages, each covering approximately one fourth of expected longevity. The first stage had to be devoted to the study of the Vedas and the second to leading a householder's life. The third stage had to be spent in a hermitage as an anchorite. The fourth was the stage of total abandonment of all earthly concerns. The first two stages were common to the first three castes. A ruler and warrior too was expected to enter hermitage and practise asceticism in the third and the fourth stages. But he might as well, after having transferred his responsibilities to his son, choose to die fighting in the battle-field.[7] There is no emphasis on the third caste viz. the agriculturists and traders entering hermitage and practising asceticism. The fourth caste viz. the Śūdras had no right to lay down the yoke and take to the practice of self-denial, not to talk of the Cāṇḍālas and the Sopākas.

Among the stages of life, the householder's was regarded as very important for it supported the other three stages and sustained society as a whole.[8] The greatest responsibility of a householder was to pay off the three debts which he respectively owed to gods, ancestors and sages. He had to pay off the debt of gods by performing ceremonial sacrifices according to his capacity, that of ancestors by getting married and begetting sons, and that of the sages by studying the Vedas. If he took to asecticism without paying off these debts, he was a defaulter and suffered spiritual

5. श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ III, 35.
Cf. स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।
धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ II, 31.
6. दण्ड एव हि राजेन्द्र क्षत्रधर्मो न मुण्डनम् । XXIII, 47.
7. मनुस्मृति IX, 323.
8. यथा वायुं समाश्रित्य सर्वे जीवन्ति जंतवः ।
तथा गृहस्थमाश्रित्य वर्त्तन्ते सर्वमाश्रमाः ॥ मनु० III, 77.

degeneration.[9] We are told in the Ādiparva of the Mahābhārata that one Jaratkāru had taken to asceticism without begetting a son. Consequently, his ancestors were in a precarious condition—hanging over the abyss with a thin thread, just about to fall into it when the last of there progeny viz. Jaratkāru was wiped out of earthly existence. Supposedly, a son sustained his deceased fore-fathers in heaven with oblations of food and water. Hence, no religious act brought that fulfilment which was due to the father of a son.[10]

In case of the first three castes certain purificatory rites and ceremonies had to be performed on different occasions. They were supposed to consecrate the subject and remove his sins.[11]

These formal customs and practices formed the core of the priestly religion. They had certain drawbacks: besides involving killing of animals, the ceremonial sacrifices were expensive[12]; earning merit by giving costly gifts was not possible for poor people; the caste-system did not give equal rights to all the constituents of society, certain people were forced to lead a miserable life; above all they put undue importance on formalism and tended to overlook the essence of religion viz. good conduct of the individual to achieve the ultimate good for himself and his society. Consequently, they were opposed by those who underlined good conduct and disregarded ritualistic formalities. Among the opponents were the Buddhists, the Jains and quite a few from the Brahmanical fold too.

In the Ardhmāgadhī Āgamas there are frequent confrontations between religions based on ethics on one hand and some sort of ritualistic formalism on the other. In the former, emphasis is on following a certain code of conduct such as abstinence from causing injury to life and telling lies etc. The latter underlines some purificatory rites such as holy baths and offering oblations into the fire etc.[13]

The Uttarajjhayaṇa goes a long way towards refuting or attempting to amend religious or social formation such as the ceremonial sacrifices, system of castes and stages of life and the purificatory rites.

---

9. मनुस्मृति VI, 35-37.
10. महाभारत आदि० XIII, 19-25.
11. मनुस्मृति II, 26.
12. जं त्विमं धर्ममाहुर्धनादेष प्रवर्त्तते ।

    ..............................................

    अर्थेभ्योहि विवृद्धेभ्यः संभृतेभ्यस्ततस्तः ।
    क्रियाः सर्वाः प्रवर्त्तन्ते पर्वतेभ्य इवापगाः ॥
    ........अर्जुन, महा० शान्ति० VIII, 12-16.
13. नायाधम्मकहाओ I-5 (थावच्चापुत्त + सुदंसण)
    " I-8 (मल्ली + चोक्खा)

Efficacy of ceremonial sacrifices and the Caste-system too, has been questioned in chapters XII and XXV entitled Hariesijjaṁ (Harikeśīyaṁ) and Jaṇṇaijjin (Yajñīyaṁ) respectively.

Chapter XII relates the legend of a monk named Harikeśa Bala who though of perfect conduct, was born of Sopāka parents. Once after a religious fast of one month, he went to the sacrificial enclosure of some Brāhmaṇas to beg food. The latter, in spite of a Yakṣa's intercession on behalf of the monk, refused to oblige on the ground that the sacrificial food could not be given to low caste-people and that the well-born and learned Brāhmaṇs alone were the fit persons to receive gifts of food etc.[14] The Brāhmaṇas also asked their students and attendants to beat the intruder and drive him away. Bhadrā, the sacrificer's wife tried in vain to dissuade them with her testimony of the monk's firmness in self-control. But, with the influence of the Yakṣa, their misdeeds boomeranged upon them and they were all magically paralysed, each one badly bruised and senseless. Subsequently, the Brāhmaṇas realized their mistake, propitiated the monk and offerrd him food and drink. As the monk broke his fast, the five divine phenomena appeared.[15] Now supremacy of good conduct and austerities was staring the Brāhmaṇas in the face and their pride of caste had melted away.[16] They submitted to the monk who advised them to refrain from material sacrifices and switch over to the spiritual one in which penances and austerities were the fire, soul was the alter, body the fuel and the accumulated karmas were the oblations to be offered.[17] He also advised them not to take any body bath other than the one in the pond of good

---

14. न शूद्राय मतिं दद्यान्नोच्छिष्टं न हविष्कृतम् ।
न चास्योपदिशेद्धर्मं न चास्य व्रतमादिशेत् ॥ मनु० IV, 80.

× × × ×

सममब्राह्मणे दानं द्विगुणं ब्राह्मणब्रुवे ।
प्राधीते शतसाहस्रमनन्तं वेदपारगे ॥ मनु० VII, 85.

15. पञ्च दिव्यानि—

तहियं गन्धोदयपुप्फवासं दित्वा तहिं वसुहारा य वुट्ठा ।
पहयाओ दुन्दुहीओ सुरेहिं आगासे अहोदाणं च घुट्ठं ॥
....उत्तर० XII, 36.

16. सक्खं खु दीसइ तवोविसेसो न दीसई जाइविसेस कोई ।
सोवागपुत्तं हरिएससाहुं जस्सेरिसा इड्ढि महाणुभागा ॥
....उत्तर० XII, 37.

17. तवो जोई जीवो जोइढ़ाणं जोगासुया सरीरं कारिसंगं ।
कम्मं एहा संजमजोगसंती होमं हुणामि इसिणं पसत्थं ॥
....उत्तर० XII, 44.

conduct, calm and clear by its own nature, for the latter alone was efficacious in washing out sins.[18]

Chapter XXV relates the Confrontation of Brāhmaṇa twins Jayaghosa and Vijayaghosa. The former had taken to the path of spiritual sacrifice based on self-control quite early in life whereas the latter was given to material sacrifices involving killing of animals and offering of oblations into the fire. Once Jayaghoṣa, the ascetic, entered the sacrificial enclosure of Vijayaghoṣa to beg food for breaking his religious fast of one month. But he was refused on the ground that the sacrificial food could be given to those Brāhmaṇas only who were learned in the Vedas, consecrated with purificatory rites and well-versed in astronomy etc. and not to a monk like him for the former alone could bring redemption to themselves and the society. Then Jayaghoṣa explains that the real sacrifice is the spiritual one, in which the sacrificer offers the oblation of his accumulated Karmas into the fire of penances and austerities.[19] Further he adds that a real Brāhamaṇa is not one born of Brāhmaṇa parents, consecrated with purificatory rites and versed in the Vedas but the one who ridding himself of anger and attachment, practises austerities and abstains from causing injury to life etc. Such a one is capable of redeeming oneself and others, not he who sacrifices animals and thereby accumulates sins.

He knocks out the bottom of all formalism of outfits and appearances by declaring that One does not become a 'Samana' by shaving off one's head, a 'Brāhmaṇa' by chanting the Vedic hymns, a 'Muni' by retiring to hermitage or a 'Tāpasa' by wearing kuśagrass. In reality one becomes a

---

18. धम्मे हरए बम्भे सन्तितित्थे अणाविले अत्तपसन्नलेसे ।
जहिं सिणाओ विमलो विसुद्धो सुसीइभूओ पजहामि दोसं ॥
....उत्तर० XII, 46.

19. Vide सर्वार्थसिद्धिटीका of कमलसंयम उपाध्याय—
वेयाणं च मुहं बूहि-बूहि जन्नाण जं मुहं ।
नक्खत्ताण मुहं बूहि-बूहि धम्माण वा मुहं ॥
....उत्तर० XXV, 14.

अग्गिहुत्तमुहावेया जन्नट्ठी वेयसां मुहं ।
नक्खत्ताण मुहं चन्दो धम्माणं कासवो मुहं ॥
....उत्तर० XXV, 16.

Cf. अग्गिहुत्तमुखा यञ्मा, साबित्ती छन्दसो मुखं ।
राजा मुखं मनुस्सानं, नदीनं सागरो मुखं ॥
नक्खताणं मुखं चन्दो, आदिच्चो तपतं मुखं ।
पुञ्मं आकङ्खमानानं, सङ्घो वे यजतं मुखन्ति ॥
....सुत्तनिपात, सेलसुत्तं (21-22)

'Samana' by equanimity, a 'Brāhmaṇa' by continence, a 'Muni' by knowledge and a 'Tāpasa' by austerities.[20]

He further postulates that by karma alone one becomes a Brāhmaṇa, a Kṣatriya, a Vaisya or a Sūdra.[21] Here the main contention is about the Brāhmaṇa and the rest Viz. Kṣatriya, Vaiśya and Śūdra have been added just to universalize the proposition.[22] It is not meant here that caste is to be determined by occupation and not by birth. Not only in the Uttarajjhayaṇa but perhaps in the whole range of the Āgama literature there is no example of inter-change of occupations or inter-marriages which would have evinced the urgency of breaking the barriers of castes and forming a casteless society. On the contrary a Gotrakarma has been conceived which is responsible for determining high or low origin in subsequent births. It is by virtue of one's conduct in the previous life that one is born as a Kṣatriya or a Cāṇḍāla or a Bukkasa.[23]

Since one's caste-status depended on one's own conduct in the previous life, and could be further improved by good conduct and austerities, one need not bemoan one's low origin. It should be accepted as a reality of life—a reality for which the subject himself is responsible and no one else. Any envious tendency may swerve him from his highest goal viz. emancipation. Sambhūta as a Sopāka ascetic, had coveted the grandeur of a king. He became a king no doubt, but the track of spiritual well-being was lost in the wilderness of physical gratifications.

From the Gotrakarma theory it accrues that the caste hierarchy was headed by the Kṣatriyas with the Cāṇāḍālas and the Bukkasas at the bottom. True Brāhmaṇas were the abandoners and conversely all true abandoners were Brāhmaṇas whatever their origin—the most detached soul,

---

20. न वि मुण्डिएण समणो न ओंकारेण बम्भणो ।
न मुणी रण्णवासेणं कुसचीरेण तावसो ॥
समयाए समणो होइ बम्भचेरेण बम्भणो ।
नाणेण य मुणी होइ तवेणं होइ तावसो ॥
....उत्तर० XXV, 31, 32.

21. कम्मुणा बम्भणो होइ कम्मुणा होइ खत्तिओ ।
वइस्सो कम्मुणा होइ सुद्दो हवइ कम्मुणा ॥
उत्तर० XXV, 33.

22. ब्राह्मणप्रक्रमेऽपि शेषाभिधानं व्याप्तिदर्शनार्थम् ।
सर्वार्थसिद्धि टीका.

23. एगया खत्तिओ होइ तओ चण्डालवोक्कसो ।
तओ कीडपयंगो य तओ कुन्थुपिवीलिया ॥
उत्तर० III, 4.

viz. the Tirthaṁkara, being the greatest of all Brahmaṇas.[24] As regards occupations it seems that the conventional ones were acceptable with certain reservations. It has been said that a Kṣatriya, by his innate nature was attached to power and possession[25]. But he was not only free to renounce his attachment but it was his most sacred duty to do so at the earliest opportunity and take to ascetic practices. This ideal has been established in the ballad of King Nami (Uttar. IX) where a ruling monarch abdicates and decides to become a monk though besought to retain the sceptre and perform chivalrous and heroic acts worthy of a kṣatriya.

A pious householder's life is suggseted to Nami as an alternative to total renunciation; through the observance of Pratimās[26]. a householder too could gradaully rise to total renunciation. But he prefers to become a houseless ascetic then and there. Rathanemī (Uttar. XXII) invites Rājimatī to enjoy the pleasures of the householder's stage of life and thereafter practise asceticism.[27] But she rejects it as infirmity. Similar advice is given by Mṛgā to her son.[28] But he convinces her that the sooner worldly life is abandoned the better. Sons of the priest Bhṛgu propose to renounce the world in their childhood. The father objects—those who are learned in the Vedas hold that there is no salvation for the sonless one. He advises them to read the Vedas, enjoy the pleasures of life, beget sons and then having entrusted their worldly affairs to their sons, they could retire to hermitage. But they disregard their father's advice and renounce the world in the first stage of their life.[29]

Thus there is not only the freedom but also a constant encouragement to practise asceticism on all levels and stages of life. But what is much more

---

24. vide उवासगदसाओ—सद्दालपुत्तज्झयणं।

25. एवं आवट्टजोणीसु पाणिणो कम्मकिब्बिसा।
न निविज्जंति संसारे सत्वट्ठेसु व खत्तिया॥
उत्तर॰ III, 5.

26. सम्यगदृष्टि, व्रत, सामायिक, प्रोषधोपवास, सचित्त त्याग, रात्रिभोजन त्याग, ब्रह्मचर्य, आरम्भत्याग, परिग्रह त्याग, अनुमति त्याग, उद्दिष्ट त्याग।

27. एहि ता. भुंजिमो भोए माणुस्सं खु सुदुल्लहं।
भुत्तभोगी पुणो पच्छा जिणमग्गं चरिस्समो॥
उत्तर॰ XXII, 38.

28. भुंज माणुस्सए भोगे पंचलक्खणए तुमं।
भुत्तभोगी तओ जाया पच्छा धम्मं चरिस्ससि॥
उत्तर॰ XIX, 43.

29. उत्तर॰ XIV.

important than this is the insistence on rationalization of religious conduct. Keśikumāra Śramaṇa was perturbed over the transition from the system of the four restraints preached by Lord Pārśvanātha to that of the five teachings of Lord Mahāvīra. His other anxiety was about the outfit of a monk; in the former system a monk was allowed to wear two pieces of garment but in the latter complete nudity was the rule. Gautama, a direct disciple of Lord Mahāvīra explains to him that the variation was brought about to make the system effective for the contemporary followers who, in mental make-up had considerably deviated from their predecessors. In short, rules of religious conduct had to be amended according to the circumstances. As regards wearing clothes or remaining sky-clad, Gautama says that it had no deeper significance. It was meant for distinction, for awakening confidence in others and awareness in one's ownself and also to meet the exigencies of ascetic life.[30] In reality the means of emancipation—right knowledge, right faith and right conduct, and in the ultimate analysis outfit or any other physical appearance or mark could not be considered the organic constituent of right conduct.[31] This is further corroborated by Verses 12 and 13 of the chapter on Forbearance (Parīsaha II) where it has been said that a monk should be unconcerned about clothes or no clothes.[32] A Verse in the last chapter (XXXVI) vouchsafes emancipation to women, men, eunuchs, Jaina and non-Jaina houseless ascetics and householders all, of course on the basis of their respective good conduct.[33] Pious family life is held better than robed hypocrisy. External marks and appearances like garment of animal-hide or rags, nudity, matted locks, shaved head or living on begged food do not bring salvation, self-control alone does.[34]

---

30. पच्चयत्थं च लोगस्स नाणाविह विगप्पणं ।
जत्तत्थं गहणत्थं च लोगे लिंग पओयणं ॥
उत्तर॰ XXIII, 32.

31. अह भवे पइन्ना उ मोक्खसब्भूयसाहणा ।
नाणं च दंसणं चेव चरित्तं चेव निच्छए ॥
उत्तर॰ XXIII, 33.

32. परिजुण्णेहिं वत्थेहिं होक्खामि ति अचेलए ।
अदुवा सचेले होक्खामि इह भिक्खु न चिंतए ॥
एगयाऽचेलए होइ सचेले आवि एगया ।
एय धम्महियं नच्चा नाणी नो परिदेवए ॥
उत्तर॰ II, 12, 13.

33. इत्थी पुरिस सिद्धा य तहेव य नपुंसगा ।
सलिंगे अन्नलिंगे य गिहिलिंगे तहेव य ॥
उत्तर॰ XXXVI, 49.

34. चीराजिणं नगिणिणं जडी संघाडिमुण्डिणं ।
एपाणि वि न तायन्ति दुस्सीलं परियागयं ॥

The monk whose only concern is shaving the head and who is not mindful of his vows is worthless like counterfeit coins or imitation gems. His desire to go naked is meaningless; he loses both here and hereafter.[35] All these facts reinforce the spirit of 'One does not become a 'Samana' by shaving off head etc'.

Thus in the Uttarajjhayaṇa we find a constant endeavour to prune away unwanted growth of formalism lest they obscure the spirit of religious conduct. But pruning has to be repeated from time to time because formalism has an inherent tendency to overgrow.

---

पिण्डोलए व दुस्सीले नरगाओ न मुच्चई ।
भिक्खाए वा गिहत्थे वा सुव्वए कम्मई दिवं ॥

उत्तर० V, 21, 22.

35. चिरं पि से मुण्डरुई भवित्ता अथिरव्वए तवणियमेहि भट्ठे ।
चिरं पि अप्पाण किलेसइत्ता न पारए होइ हु संपराए ॥

पोल्ले व मुट्ठी जह से असारे अयन्तिए कूडकहावणे वा ।
राढ़ामणि विरुलियप्पगासे अमहग्घए होइ य जाणएसु ॥

कुसीलल्लिंगं इह धारइत्ता इसिज्झयं जीविय बूहइत्ता ।
असंजए संजयलप्पमाणे विणिग्घायमागच्छइ से चिरं पि ॥

उत्तर० XX, 41-49.

# COMMON SENSE ELEMENTS IN JAIN PHILOSOPHY

YUGAL KISHORE MISHRA

Jainism by and large is a commonsense philosophy. Its various concepts have been formulated with the seemingly main objective of presenting a popular explanation of the problems pertaining to life and world suited to the understanding or the means of ordinary people. Besides, the various tenets developed by it seems acknowledgeable by the vast majority of men as 'first truths'. Mr. Reid emphasizing a truism about matters of common-sense says that they lie within "the reach of common understanding". And, again, "in matter of commonsense everyman is no less a competent judge than a mathematician is in a mathematical demonstration".

The common sensical stance of Jainism may have been occassioned by its very early and primitive origin. But undoubtedly, its outlook weighed much in formulating its ideas. Quite in consonance with its anti-Vedic outlook; and its primary aim to propogate an independent religious way of life for the common mass, Jainism gave rise to a very rudimentary and popular view of life. Dr. Jacobi's view that Jainism was in the first place a religion and developed a philosophy of its own in order to make this religion, a self-consistent system is very appropriate and relevant in the present context. He has also rightly remarked that Jainas have worked upon popular notions of a more primitive and cruder character.

The various features of Jain philosophy discussed here go to show its common-sense approach. Jainism like many other Indian systems begins with a pessimistic view of life. The worldly existence is all painful and as such worth shunning. It is a general conviction that this worldly life despite its occassional allurements and adjustments is beset with miseries, hardships and obstacles. But it is also a workable truism that in order to make life worth living and enduring, some signs of hope and redemption is worked out in the form of a goal or ideal. Jainism too conceives of liberation as the ultimate end of life in which all sufferings are removed and the cycle of birth and death is stopped for ever. Thus a picture of sorrowful state of affairs in the world and a lingering hope of a happy turn-over is very common-sensical.

Now achievement of the ideal of life i.e. liberation becomes possible according to Jainism when one is endowed with right knowledge. Ignorance is root of all evils and knowledge alone can dispel it to make room for the

ultimate goal. Mithyādristi is the chief cause of bondage and Keval-Jñan, the only redeeming feature. It is a common presupposition that wrong perception eludes truth and causes embarassment and its only remedy is knowledge. In Jainism, the process of liberation of an embodied soul ranges from false belief to omniscience after which the Kewali is free from his mortal existence and reaches the highest goal. In Jainism we find equal stress on Samyakdristi and Mithyādristi. Darkness is a positive entity and enjoys an independent existence and is real as light. This attunes to the common-sense approach.

In Jain metaphysics, the virtual acceptance of the duality of matter and soul is very much common-sensical. This Jain view becomes althemore popular when it attaches more significance to living beings i.e. soul in sharp contrast to its relegation of the material world. Jainism affirms that it is the interest in the physical outward conditions of life which imprisons our true knowledge and proves a great impediment in the natural functioning of the soul.

Jain's basic dualism constitutes the whole world. Soul is a conscious constituent element of the world and is characterised by darsan and jñyān. Conciousness which is the essence of the soul has two manifestations viz. apperception and cognition. The apperception is vague consciousness of mere existence only while cognition is a definite comprehension of the details of an object. Apperception is preliminary step to cognition and cognition is the developed stage of the former. This distinction in the process of knowledge is very convincing to the popular mind.

Again, soul is supposed to be infinite in number. As many living beings, so many souls. The size of the soul is also said to vary according to the dimension of the body it occupies. The soul is equal in extent to the body. It is also the Kartā and Bhoktā of actions. Soul has been classified into mundane (embodied) and liberated. The belief in Supra-mundane emancipated souls whom Jainas honour and rever in place of Gods whom Mr. Wadia likes to call 'Perfect & Immortal God-men' is also satisfying to the common-sense.

The chief cause of soul's embodiment is Karma. It is peculiarly an aggregate of very fine material particles. Here a naive atomistic theory has been propounded by the Jainas. Now, Karma-pudgala, so called by its material nature, is the accumulated result of actions. It is this karma-pudgala which defiles the soul when it comes into contact with it by sticking to it due to soul's attachment and creates bondage. Passions or kasāya is another disturbing element for the soul which causes the inflow of matter into it and prevent it from performing its natural functions. Due

to the connection of soul with kārmic matter, it bears different colours varying according to the merits and demerits of the particular being. Thus every action imparts a character called lesyā to the soul. All this is quite understandable to the common man. The Jain classification of mundane souls according to the number of sense-organs they possess and again into rational and irrational animals on the basis of internal sense-organ, is very crude and popular.

Non-soul is conceived to be in all respects opposite of soul. It is unconscious and material. Earth, water, fire and air are all different forms of matter. Non-soul is divided into space, motion, rest, time and matter. All sorts of matter subsist in space. Space is all-pervasive and provides accommodation to all the objects of the universe, both souls and non-souls. The space in which all these exist is called Lokākāsa and the space which lies above and beyond this worldly existences is called Alokākāsa. Alokākāsa is empty space. Motion and Rest do not exist by themselves but are prerequisites of all constituents of the world. Time is the cause of change in things. The particles of time exist throughout lokākāsa and help in origination and destruction. Matter consists of atoms and is subject to change and development. It is infinite in number. These are all simplistic. The classification of total class of beings into four viz. men, animals, gods and devils and the conception of their respective abodes, namely, men and animals living in the perceptible world; gods in world above this world and devils in hell (lower world) is conspicuously commonplace.

A very significant theory, the Jain theory of Anekāntvāda which literally presents a realistic view of the reality and the world, strikes a balance between mutually hostile views about them and really proves to be crude and customary. Reality has infinite attributes and hence is indefinite in nature. It is characterised by origination, continuation and decay. In respect of substance things are permanent but in respect of qualities they originate, continue and perish. Reality thus is a synthesis of opposites—permanence and change. Now, as the self-same reality has many and different aspects and we know only a few of them at a time, a statement about one and the same object is never absolutely valid but is only partially so under one set of conditions. This is Anekānta. As corrolary to this theory, Jainas put forth the theory of Syādvāda according to which the nature of all our judgements are relative and probable and they present only partial truths about an entity. They are true from a particular point of view and are never absolute truths. From the theory of Syādvāda follows its logical counterpart, the theory of Nayavāda. Relative judgements are expressed in seven ways called Nayas. They are points of views from which a statement about a thing is made. These are all quite compatible with the

common-sense view. W. Schubring remarks that Jainas' standpoint in this respect has been empirical. Actually Anekāntvāda and its offshoots are outcome of the commonsensical conviction of the Jainas that every human being equally rational can never claim absolute knowledge about an object over his fellow-thinkers.

Lastly, coming now to the theory of knowledge expounded by the Jainas we find five kinds of knowledge which are generally acknowledged and are commnplace. Mati-jñān is knowledge obtained through the operation of one's own sense-organs. Sruti-jñān is information derived from outside one's own self i.e. scriptures. Avadhi-jñān is super-sensory perception of particular material objects and physical occurances. Manahparyay-jñān is perception of the thoughts of others and Keval-jñān is omniscience, the highest kind of knowledge which is accompanied by freedom from the karmas, obstructing knowledge. This last kind of knowledge is actually the logical culmination of the very system of philosophy developed by Jainas in which mithyādristi and its consequent bondage of Jiva was held to be the root of worldly existence and redemption lay in Keval-jñān (perfect knowledge).

Thus we find that Jainism solely motivated by the welfare of the common masses suggests a simple way of life, but attempts to superimpose a garb of high thinking upon it by metaphysical permutations and combinations.

# TOWARDS MUTUAL UNDERSTANDING OF RELIGIOUS COMMUNITIES: ASOKAN MESSAGE

N. H. SAMTANI

Every religion aims at raising the quality of moral and spiritual life of man. But the root cause of prevailing tensions is self-righteousness and belief of certain leaders of religious movements and campaigns that their religion alone is supreme and panacea for all the problems of mankind. This thinking has brought the conflicts to the fore. What we urgently need today is removal of seeds of hatred and malevolence from the minds of religious communities. Even an atheist's self-righteousness if it leads to intolerance of ot ers' views is to be deprecated for it also leads to mutual distrust and consequent tensions.

There are institutions in this world for removal and eradication of physical diseases. But the supreme need of an hour is the establishment of an institution for eradication of communal hatred and bigotory from the minds of men, the disease which is eating into the vitals of society and threatening the future of mankind. It is necessary to conduct research into this developing malaise. What are the causes of mutual distrust and hatred between communities ? There are some communities who profess to be secular and liberal in their outlook but adopt a superiority complex vis-a-vis doctrines of other groups.

Here the Buddha's message of universal friendliness *(Maitri)* and loving kindness *(karuna)* towards all, transcending all boundaries, is quite relevant in the present age of hatred, suspicion and mutual disbelief developing into ever-increasing tensions. What we really lack is tolerance of viewpoint of others. Taday Islamic fundamentalism, Hindu supremacy, Christian self-righteousness, Buddhist escapism, Jain ascetism, are adding to our problems instead of bringing any solution. What we need today is a new approach towards global problems so that the future of humanity is not jeopardised.

In my view the violence and communal hatred are contrary to the spiritual content of all the religions of the world. Founders of religions have never been bigoted and narrow-minded. They have been truly great because they were liberal in their outlook. It is only misguided followers who have created gulf between adherents of different religious denominations and sections of humanity. It is high time to launch a movement of freeing the world from mutual fear, suspicion, tension and hatred.

Generally speaking religious tolerance in India has been rooted in its soil. And that is the reason why India has been and is a hospitable land for all religions. Asoka expresses the virtue of mutual understanding and religious co-existence pointedly in his edicts. The Emperor, who had experienced the horrors of war born of mutual hatred, in his rock edicts says that the real conquest is the conquest by righteousness (*dharma*). By righteousness is meant the right mental attitude which includes also the understanding of others' viewpoint. In one of his edicts Asoka expresses his desire that men of different religious denominations should live together (*save pāsaṃḍā vaseyu*[1]) and cultivate what he calls the "essence" (*sāra*) of all religions—the purification of mind (*bhāva-suddhi*) and self-control (*saṃyama*). He further suggests that there should be mutual honouring of all religions. One should not revere one's own religion only. Asoka says that not only should one not indulge in disparagement of other sects but one should hearken to others' view-points also.[2] He believed that concord (*samavāya*) was the basis of all religions and people should willingly hear each other's doctrine (*dhamma*).

The defences of peace must be built in the minds of men by right attitude towards religions of one's own as well as of others and these different religions which are the refreshing pools of human wisdom should be harnessed for the promotion of world peace.

In my view almost all religions, cultural and educational traditions of the world were initiated and developed by the religious leaders as a result of their deep religious motivation. Hence the role of religion for the welfare of mankind cannot be under-estimated.

We should endeavour to fortify the defences of peace, which has never been so much in peril as now. We are indeed passing through the most critical phase of human history when the mankind is threatened with nuclear catastrophe. Let Asoka's message of understanding each other's religion be our beacon light. Let fragrance of flowers in the form of religions surcharge this beautiful universe and let noble thoughts come from all directions. Let us resolutely work for the universal friendliness of humanity and let this motivation transcend all the national boundaries.

May all sentient beings be free from enmity, ill-will and suffering. Let all live a happy and peaceful life.

---

1. Rock Edict VI
2. Rock Edict XII

# THE EXACT DATE (*TITHI*) OF THE STARTING OF ASOKA'S *DHARMALIPI* PROGRAMME

## (Māgha Sukla 5 or Vasant Pañchamī of 257 B.C.)

YOGENDRA MISHRA

The Minor Rock Edict I of Aśoka (269-232 B.C.), found at seventeen different places in India by this time, is important in many respects. Its main importance, however, lies in the fact that it provides clues to the stages of Aśoka's progress towards Buddhism and its chronology. Long ago, it was suggested by scholars like D. R. Bhandarkar and others that Aśoka speaks here of two different stages of his *upāsakatva* (उपासकत्व)—the first, not characterized by any zeal on his part of the propagation of Dharma, covering more than two years and a half, and the second, when he was fully exerting himself, lasting for a little over one year. This interpretation would suggest that the period of Aśoka's *upāsakatva* had lasted till the time when the present edict (the Minor Rock Edict I) was issued for 'more than two and a half years' plus 'more than a year', that is to say, for nearly four years in all. This theory is the result of an eagerness to prove that Aśoka adopted Buddhism immediately after the conquest of Kaliṅga which event took place in the eighth year after his coronation (RE XIII, Prakrit and Greek versions, opening lines) and that his programme of issuing *Dharmalipis* started in the twelfth year after his coronation as stated by him in his Pillar Edict VI, and that the account of this four-year period is given in this edict (MRE I).

### TWO STAGES OF AŚOKA'S EARLY UPĀSAKA-HOOD

Dr. D. C. Sircar[1] has rendered a yeoman's service by presenting a correct interpretation of the passage in question. He translates it as follows :—

> "I am (*sumi=asmi*)[2] a lay follower [of the Buddha] for more than two years and a half; but indeed I *was* (*husaṁ=abhūvaṁ*)[3] not zealous (or, exceptionally zealous) for one year [ *at the beginning of the above period*]. It is [*now*] more than a year that I have indeed

1. *Asokan Studies*, Calcutta, 1979. For his translation of the passage in question see pp. 11, 62, 81, 85, 92, 103, 126. Especially see pp. 63-66, 76, 78, 88-89, 99, 106-7 for a discussion of the point.
2. Present Tense.
3. Past Tense (Aorist).

been (*sumi = asmi*) intimately associated with the Saṅgha (*i. e.*, the Buddhist Clergy) and have been (*sumi=asmi*) excessively energetic [in the cause of Dharma]."[1]

He says further :

"A study of all the versions of the Edict together leaves no room for doubt :

(1) that the earlier stage of Aśoka's *upāsakatva*, not characterized by vigorous exertion on his part, lasted for one year,

(2) that the second stage, when he was zealously exerting himself lasted for more than a year, and

(3) that the two periods together covered more than two years and a half."[2]

## ELUCIDATION OF KNOWN POINTS

The Minor Rock Edict I puts before us the following points regarding the period of Aśoka's early *upāsakatva* :—

i. The first stage of Aśoka's early *upāsakatva*, which was a period of inactivity, lasted for 'one year'.

ii. The second stage of Aśoka's early *upāsakatva*, which was a period of exertion (*parākrama* पराक्रम), lasted for 'over one year'.

iii. The total of the two periods is stated by Aśoka to be 'more than two year and a half.'

iv. The second period, that is, the period of exertion, may be subdivided into two smaller parts as may be inferred from this edict itself namely, early exertion period (whose duration is not stated), and later exertion period or period of *vivāsa* (tour of pilgrimage) till the time of the declaration (*śrāvaṇa*) contained in MRE I whose duration is stated to be '256 nights'.

v. The duration of the early exertion period is not stated but may be found out by deducting the later exertion period (whose exact duration is '256 nights') from the entire exertion period stated by Aśoka to last for 'over one year'.

---

1. By combining pp. 64 and 11 together of D. C. Sircar, *op. cit.* The original words *sumi* (Skt. *asmi* अस्मि) and *husaṁ* (Skt. *abhūvaṁ* अभूवम्) have been added here by ourselves for clarity, following pp. 64-65, 99. For their Tenses affecting the meaning of the passage in question, see the two foregoing footnotes respectively.

2. *Ibid.*, p. 64.

Taking literally, the Asokan matter stands thus arithmetically :

'One year'

(+) 'More than one year'

='More than two years and a half'

Ordinarily the total should have been only 'more than two years' and not 'more than two years and a half'. But as the total given by Aśoka is 'more than two years and a half', the matter requires clarification. "The normal implication of the section seems to be that Aśoka made up 'over 2½ years' by adding '[a little over] 1 year' and 'over 1 year' (meaning less than 1½ years)."[1] Keeping this implication in view, we may now proceed to elucidate the known points enumerated above.

i. The first stage of Aśoka's early *upāsakatva*, which was a period of inactivity, lasted for '[a little over] one year'. We may take it as 14 or 15 months. It cannot be 13 months because in that case the total of the two periods does not go beyond 2½ years (13+17=30 months). Neither can this be over 15 months in any case because that would be going beyond limits. After all, the Asokan scribe was treating the period as 'one year' in any case.

ii. The second stage of Aśoka's early *upāsakatva*, which was a period of exertion, lasted for 'over one year' (meaning less than 1½ years). Keeping the spirit of the Asokan language in view, this would be definitely more than 15 months. Thus we may think of having 16 or 17 months (though not 18 months or more in any case whatsoever). We may leave out 16 months because the total of 14 and 16 months gives just 2½ years and that of 15 and 16 months (*i.e.*, 31 months) is also not quite away from it (2½ years). Hence we retain 17 months here on final consideration.

iii. The total of the two periods as suggested above would be

14 or 15 months

(+) 17 months

31 or 32 months

We would prefer 32 months in order to maintain the spirit of the Asokan language which knows the total period as *'over* 2½ years'. Hence the necessity of keeping the total a bit away from 2½ years. This means we finally retain 15 and 17 months for Aśoka's periods of inactivity and exertion respectively. This also enables us to maintain reasonable difference between the two periods indicated in two different ways in this edict ('one year' and 'over one year' respectively).

1. So says Dr. D. C. Sircar in his letter to the writer dated, Calcutta, 20 January 1982. I am highly thankful to him for his suggestion. Details, however, have been worked out by me.

iv. The duration of the later exertion period or the *vivāsa* period during which Aśoka was on a tour of pilgrimage is already known to us. It is indicated in this inscription itself in as many as 12 copies[1] and the meaning of this part is made clear by the elaboration in the Rupnath, Sahasram and Ahraura versions. Not satisfied with his religious exertion displayed through *Saṅgha-upagamana* (being devotedly attached to the Buddhist Church), Sambodhi-*nishkramaṇa*[2] (going out to Sambodhi or Bodh-Gaya), *Dharma-pravartana* (showing of Piety to the people) and other connected activities, he decided to set out on a long tour of pilgrimage or *vivāsa* which means 'absence from home [on tour]' or 'passing one's time away from home' (*i.e.*, from the capital in the present case).[3] This pilgrimage was undertaken immediately after the installation of the relics of the Buddha on a platform *(mañche Budhasa salīle ālodhe* मंचे बुधस सलीले आलोढे)[4] for worship [in the capital city of Pāṭaliputra]. While still on tour, he selected some (evidently auspicious) point of time when the Minor Rock Edict I was promulgated. The concluding part of the Ahraura version says : "This declaration [has been made by me while I am] on a tour [of pilgrimage] for 256 nights (*i.e.*, days) since the relics of the Buddha ascended (*i.e.*, were caused to be installed by me on) the platform [for worship).[5] This means the edict was promulgated on the 257th day of the tour.[6] This gives the length of the later exertion period or the *vivāsa* period.

Let us convert the 257 days into months for convenience in calculation. A lunar year is of 354 days in which months are generally speaking alternately of 30 and 29 days (59×6=354). Thus eight months have 236

1. The words used in the various copies for 'by one who has been on a tour of pilgrimage or *vivāsa* (skt. व्युषितेन) [for the number of nights specified hereafter]' are विवुथेन (Sahasram, Ahraura, Gujarra), वियुथेन (Panguraria), व्युठेना (Rupnath), व्यूथेन (Erragudi, Rajula—Mandagiri), व्युथेन (Nittur, Brahmagiri), व्यु....(Udegolam), ....थेन (Jatinga—Rameshwar),.........(fully damaged) (Siddapur). The figure 256 indicating the number of nights passed in the tour of pilgrimage is given in all the twelve copies; but at Udegolam where only व्यु...is preserved. the number is completely damaged.
2. Compare Siddhārtha Gautama's *mahābhinishkramaṇa*.
3. See D. C. Sircar, *op. cit.*, pp. 70, 98-99.
4. The Ahraura version of the edict, discovered in 1961, is the only Asokan record which states this.
5. D. C. Sircar *op. cit.*, p. 82.
6. For a discussion on 256 nights (equivalent to 257 days) see D. C. Sircar, *op. cit.*, 70-80, 98-99. The use of the word *rātri* in the sense of day passed away from home is well-known from numerous passages in ancient scriptures.

days (59×4=236) and 257 days would mean 8 months and 21 days (236+21=257).

V. We may now find out the duration of the early exertion period which comes to 8 months because 8 months and 21 days or roughly 9 months are to be deducted from 17 months.

## COLLECTION OF DATA ON AŚOKA'S EARLY PERIOD OF UPĀSAKAHOOD

If we want to know the exact date (*tithi*) on which the 257th day of the *vivāsa* fell and the practice of issuing *Dharmalipis* (*e.g.*, MRE I) was started, we should collect together the data that we have in our possession by now and use them for obtaining the desired result.

Here are the data :—

(A) From Minor Rock Edict I

1. The period of Aśoka's *upāsakatva* till the time when the Minor Rock Edict I was issued lasted for 'more than two and a half years' which we treat as 32 months (approximately).

2. Of this, the earlier stage of Aśoka's *upāsakatva*, not characterized by vigorous exertion on his part, lasted for 'one year', that is, '[a little over] one year' which we take as 15 months (approximately).

3. The second stage, when he was zealously exerting himself lasted for 'over one year' (meaning less than 1½ years) which we take as 17 months (approximately).

4. Of this second stage, the early exertion period before Aśoka's being on *vivāsa* or tour of pilgrimage lasted for 8 months (approximately) [By calculation].

5. The later exertion period (the *vivāsa* period) during which Aśoka was on a tour of pilgrimage lasted for '256 nights', that is 257 days or 8 months and 21 days (found out by calculation) or approximately 9 months.

6. Aśoka's tour of pilgrimage started from the day when 'the relics of the Buddha were caused to be installed on the platform' for worship by him.[1]

7. While still on the tour of pilgrimage which up to this time lasted for 257 days, the king promulgated an edict containing the declaration (*śrāvaṇa*) made by him on this important occasion.

---

1. "The Ahraura version of Minor Rock Edict I says how Aśoka set out on the long pilgrimage after installing the the Buddha's relics on a platform". (D. C. Sircar, *op. cit.*, p. 65n).

## (B) FROM ROCK EDICT VIII

8. He undertook a pilgrimage to Sambodhi (*i.e.*, Mahābodhi or Bodh-Gaya) in the tenth year after his coronation. This means the said pilgrimage forms part of his period of exertion, nay of the earlier part of his period of exertion and not of the later part containing his *vivāsa* which was continuous allowing no break. "The pilgrimage to Sambodhi, the holiest of the Buddhist *tīrthas* where the Buddha attained enlightenment, may be regarded as one of the earliest acts of the active period of Aśoka's religious life, to which Minor Rock Edict I pointedly refers."[1] We may not even feel surprised if it proves to be the second important act of the *parākrama* (पराक्रम) period, the first being the *Saṅgha-upagamana*(संघ-उपगमन) as stated in MRE I.

## (C) FROM KANDAHAR BILINGUAL (GRAECO-ARAMAIC) EDICT

9. The rock inscription of Aśoka discovered in 1958 in a locality called Shar-i-Kuna near Kandahar in Afghanistan admirably supports and supplements the information contained in Rock Edict VIII :—

Greek version : "Piety (Gk. *Eusebia*, Pkt. *Dhaṁma*) has been shown[2] to the people by king Priyadarśin ten years after his coronation[3] (Skt. दशवर्षाभिषिक्तेन राज्ञा प्रियदर्शिना). And, since then, he has rendered the people more pious, and all prosper in the whole earth."

Aramaic version : "Piety has been shown (*or*, Truth has been instituted) by our lord, king Priyadarśin, ten years after his coronation"[4] (Skt. दशवर्षाभिषिक्तेन राज्ञा प्रियदर्शिना).

## (D) FROM PILLAR EDICT VI

10. It was in the twelfth year after his coronation that Aśoka began to cause his *Dharmalipis* to be written down. This means the 257th day of the king's tour of pilgrimage, on which the declaration (*śrāvaṇa*) contained in MRE I was made, fell in the twelfth year of his reign.

1. *Ibid.*, pp. 116-117.
2. *Ibid.*, p. 114n : "The following sentence makes it clear that the reference is to an earlier event."
3. The English translation of the opening sentence in each version has been made by us on the basis of Dr. Sircar's translations (English, Prakrit and Sanskrit), differing from him only in the matter of the interpretation of the regnal year (pp. 114 and 115 for Greek and Aramaic versions respectively). The regnal years mentioned in Aśoka's inscriptions were in our opinion current years and not expired years.
4. See the previous note.

Here is a convenient summary of the data known either from the inscriptions of Aśoka or by calculation or by a judicious combination of both.

(A) Period of inactivity ... 15 months

(B. 1) Early exertion period ... 8 months

(i) *Saṅgha-upagamana,* an event, and also a starting point, of the period of exertion

(ii) Sambodhi-*yātrā*, and event of this period, falling in 10th regnal year

(iii) Showing of Piety to the people starting in 10th regnal year

(B. 2) Later exertion period (*Vivāsa* period) ... 257 days or 8 months and 21 days

(i) *Vivāsa* starting with Buddha-relics installation on platform

(ii) Issue of a *śrāvaṇa* and first *Dharmalipi*, while still on tour of pilgrimage (*vivāsa*), falling in 12th regnal year

Total 32 months
('More than two years and a half')

## APPLICATION OF DATA

We may now use these data to find out the desired result.

Of course, we shall have recourse to the process of elimination first.

The total period of *upāsakatva* is about 32 months which is less than 3 years. This period must touch the 10th and 12th regnal years of Aśoka due to the mention of the Sambodhi-*yātrā* and the starting of the *Dharmalipi* programme in those years respectively. Could we fit in the period in these three years (equivalent to 36 months) ? If we try to do so, the period of inactivity which lasts for 15 months, would come up to a point somewhere in the second quarter of the 11th regnal year and the Sambodhi-*yātrā* would be placed in the second or third quarter of that year. But it actually took place sometime in the 10th year and is thus excluded in this scheme. Hence we reject this.

Could we fit in the period between the 8th year (in which the conquest of Kaliṅga took place and Aśoka's mentality changed) and the 12th year ? If we try to do so, the period would not touch the 12th year in which the *Dharmalipi* programme started. Hence we reject this too.

Could we now think of fitting in the period between the first quarter of the 9th year and any suitable time of the 12th year ? In so doing again the 12th year is completely excluded. Hence this scheme also stands rejected.

We may now try a fourth alternative. Can we start from the fourth quarter of the 9th year ? If we do so, the period of inactivity 15 months ends in the first quarter of the 11th year. But the Sambodhi-*yātrā* had been undertaken in the 10th year according to RE VIII. Thus the Sambodhi-*yātrā* is excluded in this scheme. Hence We are forced to reject this alternative as well.

After rejecting so many alternatives, let us try to fit in the period during the years 9-12 and start with the. second/third quarter of the 9th year. The period of inactivity ends sometime in the third/fourth quarter of the 10th year in which the period of exertion starts, and the *Saṅgha-upagamana*, the Sambodhi-*yātrā* and some other events of the 10th year are thus easily accommodated. To this add the eight months of the early exertion period. It now comes to the second/third quarter of the 11th year. There are about nine months of the later exertion (*or vivāsa*) period which should now be added. The result would come up to the first/second quarter of the 12th year and meets the point about the starting of the *Dharmalipi* programme in the 12th year.

We are thus satisfied now that the *upāsakatva* of Aśoka started in the second or third quarter of the 9th year and the issue of a *śrāvaṇa* and the first *Dharmalipi* ordered by the king while still on the tour of pilgrimage took place in the first or second quarter of the 12th year. This scheme of ours is in consonance with the references to two specific regnal years (10th and 12th) too.

## CONCLUSION ABOUT DATE OF ROYAL TOUR OF PILGRIMAGE AND STARTING OF *DHARMALIPI* PROGRAMME

We now propose to offer a specific suggestion with regard to the starting of the royal tour of pilgrimage (called *vivāsa*) and that of a *śrāvaṇa*-cum-*Dharmalipi* programme ordered on the passing of its '256 nights', that is, on the 257th day of the tour. This tour of pilgrimage of Aśoka is not properly publicised among scholars and authors because of fanciful interpretions[1] in the past of '256' put generally at the end of MRE I.

1. For examples of fanciful interpretations of 256 indulged in by earlier scholars see D. C. Sircar, *op. cit.*, pp. 71, 78.

We take the cue from the installation of the relics of the Buddha on the platform for worship with which the royal tour of pilgrimage started. Considering the great importance of the Vaiśākha Pūrṇimā (the full-moon day of the month of Vaiśākha) in the Buddhist religion and world and the mention of the *Buddha-śarīrārohaṇa* (बुद्धशरीरारोहण) in this context, we venture to suggest that it was this date which was selected by the devout Buddhist monarch for starting his religious pilgrimage. It is reasonable to suppose that the date of issuing the first *Dharmalipi* also must have been equally important. Let us see if it is so or not. Add 257 days to the Vaiśākha Pūrṇimā and that desired day will be available. Lo and behold, it is the 5th day of the bright half of the month of Māgha called Vasanta Pañchamī and associated with the worship of Sarasvatī, the goddess of learning, when Aśoka decided to issue the first *Dharmalipi* while he was still on tour. Simultaneously a mass literacy campaign would also have been started to enable the public to read the *Dharmalipis* themselves. No better date for anything connected with *lipi* and *śrāvaṇa* could have been thought of in the whole of the year.

Here is the process of calculation :—

| | | | |
|---|---|---|---|
| Vaiśākha | ... | ... | 1 day |
| Jyeshṭha to Pausha | ... | ... | 236 days or 8 months |
| Māgha dark fortnight | ... | ... | 15 days |
| Māgha bright fortnight | ... | ... | 5 days |
| | | | 257 days or 8 months and 21 days |

Take a concrete case. From Vaiśākha Pūrṇimā (11 May 1979) to the next Vasanta Pañchamī day (22 January 1980) you get exactly 257 days (both days inclusive) or 256 nights. We may get this total in other years too, *e.g.*, in 1972-73 (28 May 1972 to 8 February 1973). Sometimes the total comes to 256 or 258. Note that the period in each such case should be free from any intercalary month. As is well-known, no religious ceremonies can be performed in the intercalary month and Aśoka would have naturally observed proper caution in this regard.

Thus, if it is certain

(i) that the Buddhist emperor took the extra-ordinary decision of proceeding on a long tour of pilgrimage *(vivāsa)* and started for this on the sacred Vaiśākha Pūrṇimā day with the installation of the relics of the Buddha *(Buadha-śarīrārohoṇa* बुद्धशरीरारोहण) on a platform for worship (MRE I, Ahraura version) in the capital city of Pāṭaliputra,

(ii) that the *sravaṇa* or *Dharmalipi* was issued by the king while still on tour of pilgrimage for 256 nights, that is, 257 days (MRE I. twelve versions), and

(iii) that no sacred rites and ceremonies can be performed during an intercalary month[1] that occurs every three years generally in the Hindu calendar,

(iv) it is equally certain that the *śrāvaṇa* or *Dharmalipi* was issued on the 5th day of the bright half of the following month of Māgha because that is the 257th day counted from the Vaiśākha Pūrṇimā day (both days inclusive).

We can say with some amount of self-confidence that no intercalary month intervened between the Vaiśākha Pūrṇimā of 258 B. C. (falling in Aśoka's 11th regnal year) and the Vasanta Pañchami of 257 B. C. (occurring in his 12th regnal year). Our basis for the statement is this. We already know that a solar eclipse occurred on 4 May 249 B. C. during the reign of Aśoka.[2] A solar eclipse takes place on an Amāvasyā day. Now the Amāvasyā of Vaiśākha occurred on 4 May 1981 A. D., and going backwards and traversing the same distance as exists between 249 B. C. and 258 B. C. (9 years we come to the month of Vaiśākha of 1972 A. D. Here we find that an intercalary month takes place in Vaiśākha itself. An intercalary month is placed just in the middle of that particular month so that the first and fourth fortnights are 'pure' (for religious purposes) and the second and third constituting the intercalary month are 'impure'. So from the second or 'pure' Vaiśākha Pūrṇimā onwards the period is free from an intercalary month for more than two yerrs. The chunk of time being the same, some such thing certainly happened in 258 B. C. also, and Aśoka started his tour of pilgrimage after the 'impure' intercalary month had been over a fortnight ago. It may be inserted here for the information of our readers that the period from the (second) Vaiśākha Pūrṇimā of 1972 A. D. (28 May) to the Vasanta Pañchami of 1973 A. D. (8 February) covered exactly 257 days (both days inclusive).

What did matter in Aśoka's choosing the date (*tithi)* for starting his *śrāvaṇa* and *Dharmalipi* programme ?

The place where such orders were passed did not matter as it is not mentioned in the inscription. The period (256 nights or 257 days) after which this should start did not matter as its sanctity or special importance is not stated in any scriptures known to us. A particular stage of the tour of pilgrimage (*e.g.*, end) did not matter as it had not yet ended; the king calls himself still a *vyushita* and the implication is that the tour *(vivāsa)* would continue. Hence it appears when a particular auspicious day (*sudivasa* सुदिवस)[3] approached, he decided to seize the opportunity and

1. Which rule Aśoka must have observed as a true and pious devotee.
2. Quoted in Romila Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, p. 50.
3. The importance of *sudivasas* (lit. good or auspicious days), which remain unenumerated, is recognised by Aśoka in PE V on which (days) he forbade the castration of certain animals.

start his *śrāvaṇa* and *Dharmalipi* programme on that day. And certainly no day is more appropriate for *śrāvaṇa* (श्रवण) and *lekhana* (लेखन) than the Vasanta Pañchámī, the day earmarked in the year for the worship of Sarasvatī, the goddess of learning. Māgha Śukla 5 has other points of importance also associated with it, *e.g.* in *Māgha-snāna* (माघस्नान), Kumbha, Ardha-Kumbha, *Yajñopavīta* (यज्ञोपवीत), marriage, journey etc. Incidentally, Aśoka's selection of this *tithi* showed his religious toleration as well which was the foundation of his general state policy. Furthermore, it establishes a new link between the Buddhist Aśoka and the Brahmanical Hinduism.

## OTHER CONCLUSIONS

This study mainly aims at finding out the day on which a suitable declaration was made (*sāvane sāvāpite* सावने सावापिते) and the first *Dharmalipi* was issued by Aśoka. This, however, must have been an auspicious and important occasion, as auspicious and important as the day on which the *vivāsa* had started, *i.e.*, the day on which the relics of the Buddha had been installed on the platform by the king for the purpose of worship. But the analysis given above enables us to draw certain other conclusions too which are worth consideration. They are offered below :

1. The first event of the early exertion period is the *Saṅgha-upagamana* according to MRE I. Our previous calculation would show that this took place in Aśoka's 10th regnal year, The falling of the *Saṅgha-upagamana* in the 10th regnal year is based purely on our calculation as Aśoka while mentioning this event in MRE I does not refer to his regnal year at all.

2. Besides the *Saṅgha-upagamana*, two other events belonging to the 10th regnal year as mentioned in inscriptions themeselves are Sambodhi-*yātrā* (RE VIII) and showing of Piety to the people or institution of Truth (Kandahar Bilingual Inscription, Greek and Aramaic versions respectively). Thus we are now in a position to state that three events took place sometime in the 10th regnal year.

3. Aśoka became an *upāsaka* in the second/third quarter of his 9th regnal year while Kaliṅga had been conquered in his 8th regnal year. Thus he devoted about one year to thinking and pondering over what he should do in the given circumstances; he did not adopt Buddhism immediately after his conquest of Kaliṅga.

4. Some month-combinations, months, fortnights (*pakshas*), *nakshatras* and *tithis* (days) have been mentioned in three inscriptions of Aśoka, *viz.*, Kalinga Rock Edicts I and II and more particularly in Pillar Edict V. Full import of these may be enquired into with fresh vigour. This investigation may prove to be highly rewarding in its own way.

# THE ŚRAMAṆA TRADITION AND VAISĀLĪ
## (600 B. C.—600 A. D.)

S. K. MISHRA

The antiquity of Śramana tradition can be traced back to the early Vedic age. In the Riga Veda itself, which is the earliest literary production we find glorification of a class of wandering ascetics observing practices opposed to celebrated Vedic norms. Dr. H. L. Jain opines that the 'Vātarasanā Munis' of the Riga Veda[1], and the Vrātyas[2], and the yatis of the Atharva Veda and later Brāhmanic literature[3] are no other than Śramaṇas. The anti-Vedic Śramaṇa Munis and the Vedic Risis continued to flourish side by side throughout the ages of our history. The two term 'Brāhmaṇa' and 'Śramana' are themselves very significant. Brahma originally meant a prayer or sacrifice and the Brāhmaṇa was one who pactised them, while on the other a Śramaṇa was one who endeavoured to conquer the self and bring about the pacification of all violent feelings (Śamana). A certain amount of rivalry and intolerance seems to have developed between the two schools as their ideologies and practices becamy more and more sharply marked.[4] But among the masses both were equallə, honoured so much so that the terms became synonymous and interchange-able. Not only that the Śramaṇas themselves began to claim that they

1. RV. X, 136, 2-3
'मुनयो वातरशना: पिशंगा वसते मला ।
वातस्यानु ध्राजिं यन्ति यद्देवासो अविक्षत ॥
उन्मदिना मौनयेन वातां आतस्थिमा वयम् ।
शरीरेदस्माकं यूयं मर्त्तासो अभिपश्यथ ॥'
2. A V. XV, 1.1. 'व्रात्यं आसीदीयमान एव स प्रजापतिं समैरयत्' ।
Also-Ibid XV, 1.6. 'एक व्रात्योऽभवत्....'
" Ibid XIX, 23.25. 'व्रात्याभ्याम् स्वाहा'
" Praśnopaniṣada—II, 11.
'व्रात्यस्त्वं प्राणैक ऋषिरत्ता विश्वस्य सत्पतिः'
3. Bhāgavata Purāṇa V, 3.20
....'धर्मान् दर्शयितुकामोवातरशनानां श्रमणानाम् उर्ध्वमिन्थनां शुक्लया तन्वावततार ।'
Also-Ibid—V, 6.12.
'अयमवतारो रजसोपप्लुत—कैवल्योपशिक्षणार्थः' ।
4. Jain, H. L.: Contribution of Jainism to Indian Culture, J. B. R. S., Vol. XLIV, Parts I & II, P. 2.

were really the true Brāhmaṇas.[5] This thesis is upheld not only by the Jain and the Buddhist canonical texts[6], but by the accounts of Megasthanes as well. To quote him "the Indian sages were divided into two sects Brāhmaṇas and Śramaṇa, among the latter the Hylobioi (living in woods) were honoured most.[7]

The school of Śramaṇas was particularly prevalent and popular in the N. Eastern parts of the country, and modern Bihar happened to be their stong hold. Several kinds of ascetic practices and ideologies grew amongst them, so that they split up into numerous branches.[8] Some of the most important leaders of these sects were Nigantha Nātaputta, Pūrana Kassapa, Makkhali Gosāla, Pakudha Kaccāyana, Ajeta Keskambali, Sanjaya Bilathiputta[9] etc. But, however, it was the two dominant personalities viz. Mahāvīra and the Buddha who gave a very difinite shape to the Śramaṇa ideology, practice and organisation, each in his own way.[10]

It is heartening to note that Vaiśālī had the privilege to nourish and uplift both these faiths, and as such no wonder that it has been eloquently spoken of in the respective literature of Jainism and Buddhism.

Vaiśālī claims the historical founder of Jainism as 'son of the soil'. In the Sutrakṛitanga[11] and the Uttaradhyayana[12] he has been referred to as 'Vesālic or Vaiśālika' i.e. a native of Vaiśālī, just as Risabhadeva, a native of Kosala has been spoken of as 'Kosalic'. Moreover Abhayadeva in his commentary on the Bhagawati Sutra (2.1.90) explains 'Vaiśālika' by Mahāvira as 'Mahāvira Janane' i.e. the mother of Mahāvira[13]. Besides,

5. Dhammapada (Mahā Bodhi Society of India) XXVI, 34, 416.
यो'ध तण्हं पहत्वान अनागारो परिब्बजे ।
तण्हाभवपरिक्खीणं तमहं ब्रूमि ब्राह्मणं ।।
6. Aṅguttara Nikāya, IV, p. 35., I, p. 157.
7. McCrindle—The Invasion of Alexander the Great, p. 358.
8. Jain, H. L.—Contribution of Jainism to Indian Culture, J. B. R. S. Vol. XLIV—Parts I & II, p. 2.
9. Dīgha Nikāya—Sāmaññaphala Sutta.
10. Jain, H. L.—Contribution of Jainism to Indian Culture, J. B. R. S. Vol. XLIV, Parts, I & II, p. 2.
11. Jacobi, H.—Jain Sutras, S. B. E., Part II, p. 261.
एवं से उदाहु अणुत्तरणाणी अणुत्तरदंसी अणुत्तरणाणधंसधरे । अरहा नायपुत्ते भगवं वेसालिए वियाहिए ।
Su. Kr. I, 2. 22.
12. Jacobi, H.—S. B. E., Part II, (Uttarādhyayana Lect. VI, 17, p. 27.
'एवं से उदाहु अणुत्तरणाणी अणुत्तरदंसी अणुत्तरणाणदंसणधरे अरहा । णायपुत्ते भयवं वेसालिए वियाहिए' ।
13. Abhaydeva, Bhagavati Sutra (2.1.90).
'विशाला महावीर जननी, तस्या अपत्यमिति वैशालिक:'

from a comparison of the Buddhist and Jaina scriptures it appears that Kuṇḍagrāma the birth place of Mahāvira was a suburb of Vaiśali.[14] Mahāvira's mother Triśalā was a sister of Chiṭaka one of the Rājās of Vaiśāli. The Jain Kalpasutra speaks of the connection of Mahāvira in the Videha country and its capital Vaiśāli.[15] The Āyārāṅga Sutra informs us Mahāvira's parents were worshippers of Pārśva and followers of the Śramaṇas[16]—a faith which was afterwards developed by Mahāvira. His religious discourses at Vaiśāli are vividly depicted in the Jaina works like Uttarādhyayana, Sutrakṛitāṅga and Ächārāṅga and also in the Buddhist texts, Mahāvagga aud Aṅguttara Nikāya. We are told that Mahāvira spent no less than twelve rainy-resorts out of 42 of his ascetic life, in Vaiśāli.[17] And as a result, a good number of people embraced his faith. Some of his influential followers in Vaiśāli were Ānanda, Saccaka, and Sīha Senapati. Vaiśāli was thus a Chief Centre of Nirgranthas in the Buddhas time.

The esteem in which Mahāvira was held by Vaiśālians (Licchavis) is indicated by the fact that after his death at Pāvā, the nine Mallakiṣ (Mallas), the nine Licchakis (Licchavis) and the eighteen Ganarājās of Kāsī, Kosala instituted an illumination, for they said, "Since the light of intelligence is gone, let us make an illumination of material matter".[18]

The link of the Buddha with Vaiśāli was no less close. We are told that his quest of the teacher led the unknown Buddha, the Bodhisattva, to proceed towards Vaiśāli which was then renowned for its abundance of spiritual teachers. It was here that Alāra Kalāma, a native of Vaiśāli (Mahāvastu, II, 118), who was so advanced in his meditation that sitting on the road he did not find any rattling (MPNS, IV, 35).[19]

We don't know precisely, as to how many visits were paid to Vaiśālı by the Buddha, but the Buddhist texts lead us to infer that they were several. His first visit to Vaiśāli is dealt with at length in the Mahāvastu and the Aṭṭhakathas.[20] The account says that the Vaiśālians were under

---

14. Jocobi, H.—Jain Sutras, S. B. E., Vol. XXII, pp. X-XI.
15. Ibid Vol. I, p. 256. (Kalpasutra, Para. 110-111
16. Ibid Part I, Vol. XXII, p. 194.
17. Mishra, Y. (op. cit.) An Early History of Vaiśāli, p. 238.
18. Ibid pp. 239-40.
19. Chaudhary, R. R.: Bihar—the Homeland of Buddhism, pp. 29-30.
20. Malalasekera, G. P. (op. cit.) Dictionary of Pāli Proper Names, Vol. II, p. 940.
    (a) Buddharaṃsa Aṭṭha p. 3 (P. T. S.)
    (b) Khuddakapāṭha „ 160 ff (P. T. S.)
    (c) Sutta Nipāta „ i, 278 (P. T. S.)
    (d) Dhammapada „ iii, 436 ff (P. T. S.)
    (e) Mahāvastu „ i, 253 ff, ed. Senart.

the scourge of a dreadful epidemic of plague, to which they failed to any antidote. As a last resort, the Vaiśālians decided to invite the Buddha who was then in Veluvana Vihara at Rājagaha. Mahāti a friend of Bimbisāra and the son of a chaplain of Vaiśāli was sent for this purpose. On hearing the plight of the people the Buddha was moved and he immediately accepted the offer. He started his journey for Vaiśāli along with five hundred Bhikkhus. The Magadhan monarch provided all comforts on the way and he himself accompanied him (the Buddha) upto the Ganges. On the other bank of the river, the Vaiśālians were ready to pay their obeisance and their preparations far outdid the Magadhans. As soon as the Buddha set foot on the Licchavi soil, the rain fell in torrents, and all malign influences which had hung over the country vanished and the sick and suffering were restored to health. In the evening the Buddha taught Ānanda the Ratna Sutta and enjoined that it should be recited within the three walls of the city along with the Licchavi princes. The Buddha himself recited this Sutta to the assembled people and 84000 persons were converted. After repeating this for 7 consecutive days the Buddha left Vaiśāli. On his return journey, the Vaiśālians accompanied him with redoubled honour. On the opposite bank Bimbisāra awaited his arrival and conducted him back to Rājagaha. On his return there the Buddha recited the Samikha Jātaka.

In order to commemorate this historic episode, the Vaiśālians built a monastery in the honour of the Buddha and the Saṃgha at the site where he had stayed in the Maharana. It was a grand and pinnacled structure and as such was named as kutāgārsālā. Besides many more other beautiful shrines which vied in their excellence with that of the heavenly abodes, were also made over to the Buddhist Saṃgha, one after the other. So strong was the spell of the magnetic personality of the Buddha over the Vaiśālians that even the courtesan Amppāli was impatient to get ordination of the order. And as such she invited the Buddha and his Saṃgha to a dinner, and thereafter presened her pleasant Mango grove with a magnificent Vihāra therein to the Saṃgha. Buddhism got a suitable climate and fertile soil in Vaiśāli. The Vaiśālians were of highly religious and spiritual bent of mind. They put before the Buddha numerous questions about religion and dogma that posed some difficulty to them. Even careless boys, wandering about with hounds and bows and arrows, would lay aside their arms when they saw the Buddha seated under a tree and surround him with clasped hands, eager to hear him. We hear of a story how his wholesome and edifyeing lecture had corrected the arrogance and selfishness of a wicked Licchavi prince, and filled his heart with love and kindness.

The Buddha too was so much charmed with the conduct of the Vaiśālians that he looked upon them with kindness and approbation. The seven conditions of welfare (Satta Apparihāniya Ḍhammā) with which he characterised them in answer to the queries put to him by the ministers of Ajātaśatru sent to him, are very well known. These Satta Aparihāniya Dhammā, were taught to the Vaiśālians by the Buddha in the Sārandada Catiya, and he was confident that so long as these principles were observed the Vajjis be expected not to decline but to prosper.

The Saṃyutta Nikāya further represents the Buddha speaking of the Vaśalians thus; "Look ye Bhikkhus here, how these Licchavi's live sleeping with logs of wood as pillows, strenous and diligent (appamattā), zealous and active (ātāpino) in archery. Ajātasattu Vedehiputto, the Magadhan king can find no defect in them, nor can he discover any cause of action (against them). Should the Licchavi's O Bhikkhus, in the time to come be very delicate, tender and soft in their arms and legs, should they sleep in ease and comfort on cushions of the finest cotton until the sun is up in the heavens, then the Magadhan king Ajātasattu Vedehiputto will find defects and will discover cause of action.[21]

Vaiśāli is remembered in the history of Buddhism for reasons more than one. We should bear in mind that many vital decisions affecting the Dhamma and the Saṃgha were arrived at in Vaiśāli. Among the impor-tant Suttas which were formulated here, mention many be made of the 'Mahāli, Mahāsīhanāda, Culu Saccaka, Mahā Saccaka, Tevijja, Vacchagotta, Sunakkhatta, Ratāna,[22] Licchavi, Catiya, Chhiggala, Anurādha, Pajjuna-dhitu, Āyatana,[23] etc. The Telovada Jātaka and Sigāla Jātaka were also preached here. Besides various Vinaya rules pertaining to those of food, water, cloth, buildings, general living and so on were framed here.

Moreover, it was here that the foundation stone of the Bhikhuni Saṃgha (order of the Nuns) was laid. We hear of how the Buddha received a deputation of Śākyan ladies headed by his foster mother Prajāpati Gotāmi, who had come all along from Kapilavastu to receive ordination. The Buddha after much insistance of Ānanda, reluctantly gran-ted the permission on certain conditions known as Aṭṭha Guru Dhammā. On this occasion, the Buddha is said to have predicted that the Saddhamma that would have lasted for five thousand years, would now be very short lived.[24]

21. Saṃyutta Nikāya (P. T. S.) Part II, pp. 267-68.
22. Malalasekera, G. P., DPPN, Vol. II, p. 949.
23. Upāsak, C. S. : पालि वाङ्मय में वैशाली, p. 6.
24. Ibid (op. cit.) (Cullavagga, pp. 376-77) p. 9.

Again, Vaiśāli served as the venue of the first schism in the history of the Buddhism. It was just one hundred years after the Buddha's Nibbāṇa that it drew to itself the care and attention of the Buddhist Saṃgha, which was necessitated because of the heretic tenets held by the Vaiśālian monks (Vajjiputtaka Bhikkhus), who were not carrying out Master's precepts conscentiously. Thus it hosted the Second Buddhist Council known as 'Satta-Satikạ' or the convention of 700 in order to suppress the heresies of these pleasure-seeking monks.[25]

It is said that during his last visit to Vaiśāli, while he was so-journeying in the Cāpāla Caitya, he decided to enter into Nibbāna within three months. He informed of his decision to Māra and then to Ānanda. The next day he left for Bhaṇdagama after taking one last look of the city 'turning the whole body like an elephant (Nāgāpalokitaṃ apaloketva').[26] Here the Vaiśālians caused a Caitya to be built and named it 'Nāgāvalokana Caitya'. The Buddha blessed the bemoaning Vaiśālians by offering his Alms-bowl as a token of his deep love for them.

In the vast range of the Buddhist literature whether Pāli or Sanskṛit Vaiśāli is represented as "an opulant, prosperous and populous town with 7707 pinnacled buildings, Āramas, and lotus ponds of the same number." Lalita Vistāra depicts this 'great city' as prosperous and proud, charming and delightful, crowded with many people adorned with the buildings of every descriptions, storied mansions, buildings with towers and palaces, noble gate-ways and charming with beds of flowers, in her numerous gardens and groves. This city resembling the city of the Gods is indeed fit for the birth place of the Bodisattva.[27] Buddhaghosa in his Aṭṭhakathā to the Ekapaṇṇa Jātaka observes · "At the time of the Buddha, the city of Vesāli (Vaiśāli) was encompassed by three walls, at a distance of a gavuta (gavyuta—1/4 of a yojana), from one another and at three places there were gates with watch towers and buildings." The three walls are also referred to in the Aṭṭhakathā to the Lomhansa Jātaka.[28]

The Dulva (Tibetan Vinaya—iii, f. 80) presents the following picture, "There were three districts in Vaiśāli. In the first district were seven thousand houses with golden towers, in the middle district were fourteen thousand houses with silver towers, and in the last district were twenty one thousand houses with copper towers, in these lived the upper, the middle, and the lower classes according to their positions.[29] Hoernle, in

25. Rhys Davids : Dialogue of the Buddha, (Part II) A. F. & T. W. pp. 131 ff. (op. cit.) Law, B. C.—Tribes in Ancient India, p. 305.
26. Sumaṅgala Vilāsini, Part II, p. 271 Nāl.
27. Lalitavistara, ed. Lifmann, Chap. III, p. 21.
28. Jataka (Fausboill) Vol. I, p. 504.
29. Rockhill—Life of the Buddha, p. 62.

his translation of 'Uvāsagadasāo, a Jain canonical work puts forth the suggestion that the three districts referred to in the Dulva and in the Aṭṭhakatha may very well have been Vaiśali proper, Kuṇḍāpura and Vāniyagāma, occupying the south eastern, north eastern and western portions of the area of the total city. Beyond Kuṇdapura, in a further north-easterly direction lay the suburb (Sannivesa) of Kollāga, which seems to have been principally inhabited by the Kśatriyas of the Nāya (Jñatṛi) clan to which Mahāvīra himself belonged.[30]

We now come to accounts of the Chinese travellers viz. Fā-Hien[31] and Hiuen Tsāng.[32]

Fa-Hien who visited the city of Vaiśāli in the 5th C.—A. D. observes as follows : Going south east twelve yojanas from Kuśinagara, we arrive at the spot (probably Kesaria in the E. Champāran district) where the Licchavis left the Buddha. From this, going five yojanas eastward, we arrive at the country of Vaiśālī. To the north of the city there is a large forest, having in it a double storied Vihāra, where the Buddha dwelt and the tope over half the body of Ānanda...the ruins still exist. Three Li to the south of the city on the west side of the road, is the garden which the lady Āmrapāli presented to Buddha as a resting place when Buddha was about to enter Nirvāṇa...he left Vaiśāli by the western gate and addressed his followers saying "In this place I have performed the last religious act of my earthly career."

Three Li to the north-west of the city is a tower...Buddha when standing beside this tower, addressed Ānanda thus :—"after three months I must enter Nirvāṇa...going east from this point three or four Li there is a tower. One hundred years after the Nirvaṇa of Buddha there were at Vaiśālī certain Bhikṣus who broke the rules of the Vinaya in ten particulars...at which time the orthodox Bhikṣus compared and collected the Vinaya Pitaka afresh.

Going four yojanas east we arrive at the confluence of the five rivers. When Ānanda was going from the country of Magadha towards Vaiśāli desiring to enter Nirvāṇa the Devas acquainted king Ajātaśatru of it. He immediately set out at the head of his troops and arrived at the bank of the river. The Licchavis likewise set out to meet him (Ānanda) and arrived at the site of the river. Ānanda then reflected that if he were to advance King Ājātaśatru would be much grieved and if he should go back then the Licchavis would be indignant. Being perplexed he forthewith entered the Samādhi and attained Nirvāṇa, in the midst of the river...."

30. Hoernle, Uvāsayedasāo, Vol. II, translation p. 4, note 8.

31 & 32. Op. cit. Chaudhary, R. K. Bihar—the Home-land of Buddhism, pp. 35-37

Hiuen Tsang (7th C.—A. D) speaks of Vaiśātī as such : "The kingdom is about 5000 Li in circuit. The soil is rich and fertile...mango and plaintain are plentiful. The manners of the people are pure and honest. They love religion and highly esteem learning. Both heretic and believers are found living together. There are several hundred Saṃghārāmas, which are mostly dilapidated.... The followers of Nirgranthas are very numerous... Vaiśāli is in ruins.... North west of the city five or six Li is a Saṃgharāma with a few disciples...By the side of it is a stupa. It was here the Tathāgata delivered the 'Vimala Kīrtisutra'. To the east is a stupa. It was here Sāriputra and other obtained perfect exemption. To the south east of this spot is a stupa, this was built by a king of Vaiśāli. To the north west is a stupa built by Aśoka...with the figure of a lion on the top. To the south of the stone pillar is a tank.... To the south of this tank is a stupa.... It was here (in the old house of Āmrapāli) that the aunt of Buddha and other Bhikṣunis obtained Nirvāna.

Both within and without the city the sacred vestiges are so numerous that it would be difficult to recount them all...Tathāgata left them his pātra (Alms-bowl) as a taken of remembrance. Going south-east from the city 14 or 15 Li, we come to a great Stūpa. It was here that the convocation of 700 Bhikṣus was held."

We have so far discussed the position of Jainism and Buddhism in Vaiśāli. Now, in order to complete the survey of Śramaṇa tradition we have to examine the state of Ājevikism and other non-Brāhmanic sects, if any at Vaiśāli.

*Ājevikism*—Vaiśāli seems to have played an important role in the evolution Ājevika sect and it was one of the principal seats of the naked ascetics, who may be interpreted as free-lance Ājevikas or Proto-Ājevikas, if we do not accept them as the followers of Makkhali Gosālda; or members of an organised Ājevika sect. Prof. Basham observes that even before Gośālas ministry, the regions of Kāśī, Kosala, Magadha, Videha (including Vaiśāli) and Champā were the homes of Peripatitic naked philosophers of the Ājevika type.[33]

The presence of Ājevikas is also indicated in a Vinaya story.[34] Again the Pātika Sutta of the Digha-Nikāya[35] mentions two naked ascetics who were residing at Vaiśāli viz.—Kandaramasukaa nd Pātikaputta. Kandarmasuka maintained seven life-long vows of which only the first was taken by the organised Ājevika community. This is : "As long as I live, I will

33. Basham, A. L. : History and Doctrines of the Ājevikas, p. 95.
34. Vinaya—IV, p. 91
35. Dialogus of the Buddha, III, P. 14.

be naked and will not put on a garment, (Yajjivan acheloko...)". The formula 'Yavat-jeevana' which precedes each of the seven vows, is regarded significant by Basham in whose opinion it suggests the possibility that the word Ājevika may be derived from some such phrase as 'jivat' as long as life. This theory originally propounded by him is strongly supported by Basham.[36] But according the rival sects Ājevikas were those people, who had taken to asceticism only to earn a livelihood (Ājivikā) and not for an spiritual end.

Purana Kassapa, one of the six heretical teachers, referred to in the Buddhist scripture, had some amount of influence over the Vaiśālians, because we hear that he was consulted by Abhaya and Mahāti and by the wanderer Vaccha gotta.[37]

From the foregoing discussions, it is amply evident that the Śramana tradition made a great headway in Vaiśāli. All the same, it does not imply that the Brāhmanic traditions were entirely uprooted from the soil of Vaiśāli. Scriptures, both of Jainism and and Buddhism themselves bear testimony to the fact that there was a large population of Brāhmanas in the area who observed the Vedic practices. The Vedic religion was still in full vigour in N. E. India, as the references to Vedic sacrifices in the Buddhist books show. We should also bear in mind that the country of the Vajjis was the sacred land of Videha, where the great Samrāṭa Janaka had exercised his sway and where Yajñavalkya preached the white Yajurveda.[38] The Buddhist books further show that the Vedic Gods, Indra and Prajāpati or Brahmā were popular dieties in the regions where the Buddha preached.[39]

Besides some non-Vedic religious practices were also in vogue among the Vaiśālians. Sumaṅgala Vilāsinī informs us that the Vaiśālians observed their old religious rites, the principal feature of which was the Caitya worship.[40] In the Mahāparinibbāṇa Suttanta, we find the following names of Caityās as mentioned by the Buddha : (i) Gotamaka, (ii) Sattambaka, (iii) Bahuputtaka, (iv) Sārandada and (v) Cāpāla. The Pātika sutta seems to indicate that Vaiśāli was bounded by four shrines : Udena (Udayana) on the east, Gotamaka on the south, Sattamb on the west, and Bahuputta

36. Basham, A. L.—History and Doctrines of the Ājivikas, p. 103.
37. Mishra, Y.—An Early History of Vaiśāli, p. 243.
38. Law B. C.—Tribes in Ancient India, p. 317 Poona, 1943.
39. (a) Sutta Nipālā, p. 122, (b) Samyutta Nikāya, VI, 1, 1-3, 10 (c) Mahā Padāna Sutta—VI, 15 etc.
40. Sumaṅgala Vilāsini (P. T. S ) II, pp, 517-78,

7

on the north. Budhaghosa represents these Caitiyas as the places of Yakṣa worship.[41] The cult of Yakṣa worship seem to have arisen primarily from the woods and secondarily from the legends of sea-faring merchants.

The Nāgas are also witnessed in one scene. But, we are not sure whether they were an ethnological group or worshippers of Snakes.

In a nutshell, all this bespeaks of an exemplary religious tolerance and vast liberality of character with which the Vaiśālians were endowed. In the words of the Buddha : "so long as the Vajjeans honour and esteem, and rever and respect and support the Vajjean shrines in town or country and allow not the proper offerings and rites as formerly given and performed to fall into desuetude, so long as the rightful protection, defence and support shall be fully provided for the Arhants among them...so long may the Vajjeans be expected not to decline but to prosper."

Before we close it would not be out of place, to mention here that some of the observations detailed above have been confirmed by the archaeological excavations as well. The archaeological findings have enabled us to identify several sites referred to in the above discussion. A large number of Stupas in and around Vaiśāli have also come to light. Moreover, in March 1958, Dr. A S. Altekar, the-then Director of K. P. Jayaswal Research Institute. Patna discovered a stone relic-casket containing the corporeal remains of the Buddha from a dilapidated Stupa situated to the N. E. of Kharauna tank.[42]

41. Dialogues of the Buddha, Pt. III, Page. 80, notes 2 and 3.

42. Roy S. R.—वैशाली का पुरातत्व, P. 38. (वैशाली दिव्यदर्शन) ed. by J.C. Maṭhur & Y. Mishra)

# PRAKRIT QUOTATIONS IN THE CĀVUṀḌARĀYA PURĀṆA

Dr. B. K. Khadabadi

Cāmuṇḍarāya was a very great and interesting personality of medieval India from various points of view viz., historical, religious and literary. He was able minister and brave general under the Gaṅga rulers of Karnatak between 961 and 984 A. D. He encouraged the Jaina faith with a zeal which was only next to that of some of those rulers. It is he, who got the world-famous colossal image of Bāhubali established on the Vindhyagiri at Śravaṇabeḷgoḷa. He was a pious royal follower of the great Muni Ajitasena and a close disciple of Ācārya Nemicandra, generally known as Siddhānta Cakravarti, who composed a few religious works in Prakrit with the specific purpose of instructing this royal lay disciple in the essential tenets of Jainism. Cāmuṇḍarāya also patronized the eminent Kannada poet Ranna. Besides he himself was a literary figure of no mean order.[1]

Some three works are attributed to him :

(i) *Cāitrasāra* in Sanskrit[2]

(ii) A *vṛtti* on, or a *Pratilipi* or *chāyā* of the *Gommaṭasāra* in Kannada[3]

(iii) *Cavuṁḍarāya Purāṇa* or *Triṣaṣṭi Śalākā Puruṣa Purāṇa* in Kannada[4]

---

1. (i) It is interesting to note at this context that '*Kavijanaśekhara*' was ane of the several honorific titles of Cāmuṇḍarāya.

   (ii) These titles, some fifteen, have been enumerated at the close of his *Cāvuṁḍarāya Purāṇa.*

2. Published in the Manikchand Digambara Jaina Granthamālā, No. 9, Bombay, 1917.

3. (i) This has not come to light so far, but is known by reference by Ācārya Nemicandra in gāhā No. 972 of the Karma Kāṇḍa of his *Gommaṭasāra.*

   (ii) Formerly it was believed to be a Kannada *vṛtti* on the *Gommaṭasāra,* on which the Sanskrit commentary was based.

   (iii) Pt. Premi thinks that it could not be a *vṛtti* but a '*Pratilipi*' in Kannada. Vide *Jaina Sāhitya aur Itihāsa*, Bombay 1956, p. 269.

   (iv) Pt. J. K. Mukhtar holds that it could rather be a Kannada '*chāyā*' of the work. Vide Intro. to *Purātana-Jaina-Vākyasūci*, Sarsawa, 1950, pp. 90-91.

4. (i) Only the portion of *Ādipurāṇa* was published by the Kannada Sahitya Pariṣattu, Bangalore, in 1918 and the same was revised in 1924,

The *Cāvuṁḍarāya Purāṇa* was composed in prose by the great Camuṇḍarāya in 978 A. D. It narrates the accounts of the 24 Tīrthakaras and other great personages of the Jaina hagiology. It is mainly based on the *Ādipurāṇa* of Jinasenācārya and the *Uttarapurāṇa* of Guṇabhadrācārya.[5] Camuṇḍarāya tells us in the introductory part of this work that he composed this work in Kannada for the benefit of the liberables (*bhavyas*). Chronologically this work stands next to the Vaḍḍārādhane in the old Kannada prose literature. Though several native words and idioms are found spread all over the text of this work, on the whole its language is highly Sanskrit-ridden. Besides it also shows considerable Prakritic influence. The author respectfully refers to a few ancient Prakrit works like *Ācāra*[6], *Prajñapti*[7] and *Ārādhanā*[8] which are obviously the *Mūlācāra*, the *Triloka-prajñapti* and *Mūlārādhanā*. There are also found in the text of this work Prakrit words like *heṭṭhima*, *saṁthāra*, *jasa*, *miga*, *sagga* etc. and words with Prakritic influence like *guḍḍa*, *pāguḍa* etc.[9] Moreover, there are found several Prakrit verses, quoted at requisite contexts, along the course of the whole text.[10] Following is the alphabetical index of the gāhās quoted in this work :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | *Agahidamissaṁ* | ... | (p. 273) |
| 2. | *Osappiṇī* | ... | (p. 274) |
| 3. | *Ṇaṇadirayaṇaṁ* | ... | (p. 297) |
| 4. | *Nirayāvu* | ... | (p. 275) |
| 5. | *Dasu heṭṭhimāsu* | ... | (p. 28) |
| 6. | *Duoṇadaṁ* | ... | (p. 243) |
| 7. | *Daṁsaṇavada Sāmāyiya* | ... | (p. 30) |
| 8. | " " | ... | (p. 211) |
| 9. | *Paḍigahamucca* | ... | (p. 39) |
| 10. | *Savvammi* | ... | (p. 274) |
| 11. | *Savve Payaḍi* | ... | (p. 276) |
| 12. | *Savva vi Poggaḷā* | ... | (p. 274) |

(ii) Recently the whole work, entitled *Triṣaṣṭi Śalākā Puruṣa Purāṇaṁ*, was edited by Dr. B. S. Kulkarni and published by the K. R. I., Karnatak University, Dharwad, 1975.

5. For details on this point, vide Dr. A. N. Upadhye's 'The Predecessors of Cāmuṇḍarāya, *Journal of the Karnatak University (Humanities)*, Vol. IV.

6. (i) p. 6.
(ii) All such references are to the pages of the *Triṣaṣṭi Śalākā Puruṣa Purāṇaṁ*.

7. p. 6.

8. p. 17

9. For details in this regard vide my paper, Some Observations on the Cāmuṇḍarāya Purāṇa, *Journal of the Karnatak University (Humanities)*, Vol. XIII.

10. Similarly are also found many Sanskrit verses quoted here.

All these gāhās are quoted by the author without making any reference to any of the sources and in the manner that each of these appears to form a part of the body of the text itself. All these gāhās have come down to us in very corrupt form, obviously owing to the ignorance of Prakrit on the part of the several in the generations of copyists of the manuscripts. Such ignorance is very well reflected in quotations Nos. 7 and 8 above: both of which are the same quoted gāhā but corrupt form in the text of the two differ widely. Moreover the technique of indicating a cluster by a *bindu* in old Kannada manscripts, and the genuine *bindu* in the gāhās, have further confused the editors of all the three editions of this work in arriving at the right readings of some words in these quotations.[11] This made my problem of reconstructing the gāhās or parts of the gāhās still harder; and without such reconstruction, my attempt at tracing them to their sources could have been just a misadventure. Hence in respect of some words in these quotations, I tried to replace the cluster-indicating bindu (in the Kannada script of the text) by the right cluster[12] and, then, go ahead.

Coming to the sources of the quotation, Dr. Upadhye has already noted the sources of quotations Nos. 7-8 and 9 as gāhā No. 69 in Kundakunda's *Bārasa Aṇuvekkhā* and as gāhā No. 225 in Vasuṇandi's *Sāvayāyāra* respectively, with a remark that the latter verse is also a quotation in Vasunandi.[13] We should also remember that at that time there was available in print only the portion of *Ādipurāṇa*, in which quotations Nos. 5, 7-8 and 9 only were available.

My attempt at tracing these quotations to their respective sources has borne fruit as follows :

Quotation No. 1 *Agahidamissaṁ* etc., is gāhā 559 in the Jīva Kāṇḍa of the *Gommaṭasāra.*[14] Qt. No. 2 *Osappiṇī* etc., is gāhā 27 in the *Bārasa Aṇuvekkha* (*Bā. A.*) of Kundakunda.[15] Qt. No. 4 *Ṇirayāvu* etc., is gāhā 28 ibid. Qt. No. 6 *Duoṇadaṁ* etc., is gāhā No. 104 in the *Mūlācāra* of Vaṭṭakera.[16] Qt. Nos. 7-8 *Daṁsaṇavada Sāmāyiya* etc., is also gāhā 477 in the Jīva Kāṇḍa of the *Gommaṭasāra.*[17] Qt. No. 10 *Savvammi* etc., is

11. As a result, the very reading of such words sounded to me at first un-Prakritic and made no meaning.
12. As could be seen in the index above too.
13. Vide loc. cit.
14. Rayachand Jaina Granthamālā, Bombay edition.
15. Comprised in the *Ṣaṭprābhṛtābi Saṅgraha*, Pub. M. D. J. Series, Bombay.
16. Pub. in the M. D. J. Series, Bombay.
17. S. B. J. Series, Vol. V, Lucknow, 1927.

gāhā 1776 in the *Mūlārādhanā* of Śivārya.[18] It is also gāhā 26 in *Bā. A.* Qt. No. 11 *Savve payaḍi* etc., is gāhā 29 in *Bā. A.* And Qt. No. 12 *Savva vi poggalā* etc., is gāhā 25 in *Bā. A.* again.[19] Qts. Nos. 3 and 5, however, yet remain to be traced to their sources.

Thus Cāmuṇḍarāya's main sources for his Prakrit quotations are :

(i) The *Mūlārādhanā* of Śivārya (c. 1st Century A. D.)

(ii) The *Mūlācāra* of Vaṭṭakera (c. 2nd Cent. A. D.)

(iii) The *Bārasa Aṇuvekkhā* of Kundakunda (c. 2nd Cent. A. D.)

(iv) The *Gommaṭasāra* of Nemicandra (10th Cent. A. D.)

We already know that Cāmuṇḍarāya has respectfully referred to the *Mūlārādhanā* and the *Mūlācāra* in the early part of his work. As a pious lay disciple and receiving proper instruction in the essential tenets of Jainism at the feet of his revered teacher, he must have been acquainted with the *Bārasa Aṇuvekkhā* of Kundakunda. The *Gommaṭasāra* was specially composed for him. Moreover he had the credit of producing some *desī* (Kannada) work (*pratilipi* or *chāyā*) concerning it.[20] Hence, it appears, he was quite pleased to draw upon all these four sources for most of his Prakrit quotations so as to make his Kannada work much more venerable for the liberable readers. Moreover these Prakrit quotations reflect Cāmuṇḍarāya's scholastic equipment with the knowledge of the Jaina Procanonical works, the credit of possessing which, really, must go to his teacher, Ācarya Nemicandra the Siddhānta Cakravarti.

18. Vide the Sholapur edition.

19. Pt. J. K. Mukhtar notes that the five gāhās of the *Bārasa Aṇuvekkhā* (25 to 29) are quoted in the commentary on S. 10 of Ch. II in the *Sarvārthasidhi* of Pūjyapāda. Vide Op. cit., p. 13.

20. As stated with pride by his own teacher. Vide *Gommaṭasāra* (Karma Kāṇḍa) gāhā 972, S. B. J. Series, Vol. VI.

# JAINA TRADITION OF TIRTHANKARS

Dr. VILAS A. SANGAVE

**Tradition of Tirthankaras**

Jainism is the ancient religion of India and during its long and unbroken existence it is promulgated by 24 Great Preachers known as 'Tirthankaras' i. e. 'Ford makers across the stream of existence'.

This tradition of Tirthankaras begins with Rishabha, the first Tirthankara, and ends with Mahavira, the twentyfourth Tirthankara. Naturally, there is a continuous link among these twenty-four Tirthankaras who flourished in different periods of history in India. It therefore means that the religion first preached by Rishabha in the remote past was preached by the succession of remaining twenty-three Tirthankaras during their life-time for the benefit of living beings. Since Mahavira is the twenty-fourth Tirthankara in this line of Tirthankaras, he, by no means, could be considered as the founder of Jaina religion. Hence Mahavira is not the founder but the promulgator and great preacher of Jaina religion during the sixth century B. C. Now it has been an accepted fact by the historians that Mahavira did not found Jaina religion but he preached the religion which was in existence from the remote past.

**Historicity of the Jaina Tradition**

The historicity of this Jaina tradition is amply borne out both by literary and archaeological evidences. By the beginning of the 20th century many writers were under the impression that Mahavira was an imaginary or a legendary figure. Soon they realised that Mahavira was a historical figure. But still he was regarded as the founder of Jaina religion and as the champion of non-violence who revolted against the violent practices of Brahmanism. The recent researches in historical and Indological studies carried out by Western and Oriental Scholars have removed beyond doubt the ideas of former writers about the role of Mahavira and have now conclusively established the fact that Mahavira is not the founder of Jaina religion but the promulgator of Jaina religion which was in prevalence in India, especially in Eastern India, from the ancient past. This view is clearly stated by P. C. Roy Chaudhury in his book 'Jainism in Bihar' in the following terms : "A common mistake has been made by some of the recent writers in holding that Jainism was born because of discontent against Brahmanism. This wrong theory originates because these writers have taken Vardhamana Mahavira as the founder of Jainism. This is not a

fact...The creed had already originated and spread and Mahavira propagated it within historic times".

Thus it is now an accepted fact that Mahavira is the Tirthankara or prophet of Jaina religion and that he preached the religion which was promulgated in the 8th Century B. C. by his predecessor Parshvanatha, the 23rd Tirthankara. The historicity of Parshvanatha (877-777 B. C.) has been clearly established. Parshvanatha, the son of King Vishvasena and Queen Vamadevi of Kingdom of Kashi, led the life of an ascetic, practised severe penance, obtained omniscience, became a Tirthankara, propagated Jaina religion and attained Nirvana or salvation when he was 100 years of age at Sammet Shikhara, i. e. Parasnatha hill in Hazaribag District of Bihar State. Eminent historians like Vincent Smith, R. C. Majumdar and R. K. Mookerji regard Parshvanath as a historical personage and a great preacher of Jaina religion.

The predecessor of Parshavanatha was Nemi-natha or Arishtanemi, the 22nd Tirthankara and the historicity of Nemi-natha like that of Parshvanatha, could be easily established. Nemi-natha was the real cousin of the famous Lord Krishna of Mahabharata as Samudravijaya, the father of Nemi-natha, and Vasudeva, the father of Krishna, were brothers. Nemi-natha possessed a unique personality due to his great compassion towards animals. This is clearly revealed by a significant incident in his life. While Nemi-natha was proceeding at the head of his wedding procession to the house of his bride, Princess Rajulakumari, the daughter of king Ugrasena, he heard the moans and groans of animals placed in an enclosure for some meat eaters and instantly decided not to marry at all as his marriage would involve such a slaughter of so many innocent animals. Immediately Nemi-natha renounced his royal title and became an ascetic. Learning this renunciation of Nemi-natha, the betrothed princess Rajulakumari or Rajamati also became a nun and entered the ascetic order. Nemi-natha preached religion for several years and finally attained Nirvana on the Mount Girnar, in Junagadha District of Gujrat State. As Nemi-natha renounced the world, he did not take part in the fraternal struggle of Mahabharata like his cousin brother Lord Krishna. Since this Great War Mahabharata is a historical event and Krishna an historical personage, his cousin brother Nemi-natha too is entitled to have a place in this historical picture. There is also an inscriptional evidence to prove the historicity of Nemi-natha. Dr. Pran Nath published in the *Times of India* (19th March 1935) a copper plate grant of the Babylonian King Nebuchadnazzar I (1140 B. C.) found at Prabhaspattan in Gujrat State, which, according to his reading, refers to the Babylonian King having come to Mount Revant to pay homage to Lord Nemi-natha. Dr. Fuherer also declared on the basis Mathura Jaina antiquities that Nemi-natha was an historical personage

(vide Epigraphia Indica, I, 389 and II, 208-210). Further, we find Nemi-natha's images of the Indo-Scythian period bearing inscriptions mentioning his name. These and many other inscriptions corroborate the historicity of 22nd Tirthankara Nemi-natha.

Among the remaining 21 Tirthankaras of the Jaina tradition, there are several references from different sources to the first Tirthankara Rishabhanath or Adinath. Thus the tradition of twenty-four Tirthankaras is firmly established among the Jainas and what is really remarkable about this Jaina tradition is the confirmation of it from non-Jaina sources, especially Buddhist and Hindu sources.

**Jaina Tradition and Buddhism**

As Mahavira was the senior contemporary of Gautama Buddha, the founder of Buddhism, it is natural that in the Buddhist literature there are several references, of a personal nature to Mahavira. But it is very significant to note that in Buddhist books Mahavira is always described as Nigantha Nataputta (Nirgrantha Jnatriputra, i. e. the naked ascetic of the Jnatr clan) and never as the founder of Jainism. Further in the Buddbist literature Jainism is not shown as a new religion but is referred to as an ancient religion. There are ample references in Buddhist books to Jaina naked ascetics, to worship of Arhats in Jaina Chaityas or temples and to the Chaturyama Dharma (i. e. fourfold religion) of 23rd Tirthankara Parshvanatha.

Moreover it is very pertinent to find that the Buddhist literature refers to the Jaina tradition of Tirthankaras and specifically mentions the names of Jaina Tirthankaras like Rishabhadeva, Padmaprabha, Chandraprabha, Pushpadanta, Vimala-natha, Dharma-natha and Nemi-natha. The 'Dharm-ottarapradipa', the well-known Buddhist book, mentions Rishabhadeva along with the name of Mahavira or Vardhamana as an Apta or Tirthankara. The 'Dhammikasutta' of the 'Angutara Nikaya' speaks of Arishtanemi or Nemi-natha as one of the six Tirthankaras. The Buddhist book 'Mano-ratha-Purani', mentions the names of many lay men and women as followers of Parshvanatha tradition and among them is the name of Vappa, the uncle of Gautama Buddha. In fact it is mentioned that Gautama Buddha himself practised penance according to the Jaina system before he propounded his new religion.

Further, it is significant to note that the names and numbers of Buddhas, Paccekabuddhas and Bodhisattvas in Buddhism appear to have been influenced by those of the Jaina Tirthankaras. For instance, Ajita, the name of the 2nd Jaina Tirthankara, has been given to one Paccekabuddha. Padma, the 6th Jaina Tirthankara, is the name of the 8th of the 24

Buddhas. Vimala, a Paccekabuddha, has been named after Vimala-Natha, the 13th Jaina Tirthankara.

**Jaina Tradition and Hindusim**

The Jaina tradition of 24 Tirthankaras seems to have been accepted by the Hindus, like the Buddhists, as could be seen from their ancient scriptures. The Hindus, indeed, never disputed the fact that Jainism was founded by Rishabhadeva and placed his time almost at what they conceived to be the commencement of the world. They acknowledged him as a divine person and counted him amongst their Avataras i. e. various incarnations of Lord Vishnu. They give the same parentage (–father Nabhiraja and mother Marudevi) of Rishabhadeva as the Jainas do and they even agree that after the name of Rishabhadeva's eldest son Bharata this country Is known as Bharata-Varsha.

So far as the oldest Vedic literature is concerned we find that in the Rig-Veda there are clear references to Rishabha, the 1st Tirthankara, and to Arishtanemi, the 22nd Tirthankara. The Yajur-Veda also mentions the names of three Tirthankaras, viz. Rishabha, Ajitanatha and Arishtanemi. Further, the Atharva Veda specifically mentions the sect of Vratyas and this sect signifies Jainas on the ground that the term 'Vratya' means the observer of Vratas or vows as distinguished from the performer of sacrifices, which applied to the Hindus at these times. Similarly in the Atharva-Veda the term Maha-Vratya occurs and it is supposed that this term refers to Rishabhadeva, who could be considered as the great leader of the Vratyas.

In the later Puranic literature of the Hindus also there are ample references to Rishabhadeva. The story of Rishabha occurs in the Vishnu-purana and Bhagavata-Purana, where he figures as an Avatara i. e. incarnation of Narayana, in an age prior to that of ten avataras of Vishnu. The story is exactly identical with the life history of Rishabhadeva as given in the Jaina sacred literature. In this way Rishadhadeva's life and significant importance narrated in the Jaina literature get confirmed by the account of Rishabha given in the Hindu Puranas.

Thus from the fact that Hindu tradition regards Rishabhadeva-and not Mahavira-along with Gautama Buddha as an incarnation of God, it can be said that the Hindu tradition also accepts Rishabhadeva as the founder of Jainism.

**Jaina Tradition and Archaeological Evidence**

From some historical references it can be regarded that Rishabhadeva must be the real founder of Jainism. In this connection Dr. Jacobi writes thus, there is nothing to prove that Parshva was the founder of Jainism. Jaina tradition is unanimous in making Rishabha the first Tirthankara

as its founder and there may be something historical in the tradition which makes him the first Tirthankara". There is evidence to show that so far back as the first century B. C, there were people who were worshipping Rishabhadeva. It has been recorded that King Kharvela of Kalinga in his second invasion of Magadha in 161 B. C. brought back treasures from Magadha and in these treasures there was the statue of the first Jaina (Rishabhadeva) which had been carried away from Kalinga three centuries earlier by King Nanda I. This means that in the 5th Century B. C. Rishabhadeva was worshipped and his statue was highly valued by his followers. From this it is argued that if Mahavira or Parshvanatha were the founders of Jainism, then their statues would have been worshipped by their followers in the 5th Century B. C. i. e. immediately after their time. But as we get in ancient inscriptions authentic historical references to the statues of Rishabhadeva it can be asserted that he must have been the founder of Jainism.

Other archaeological evidences belonging to the Indus Valley Civilization of the Bronze Age in India also lend support to the hoary antiquity of the Jaina tradition and suggest the prevalence of the practice of worship of Rishabhadeva, the 1st Tirthankara, along with the worship of other deities. It is very pertinent to note that many relics from the Indus Valley excavations suggest the prevalence of Jaina religion in that most ancient period.

From these archeological evidences it can be stated that there are traces of worship of Jaina deities and that there was the prevalence of worship of Jaina Tirthankara Rishabhadeva along with the worship of Hindu God who is considered to be the prototype of Lord Shiva in the Indus Valley Civilization. This presence of Jaina tradition in the most early period of Indian history is supported by many scholars like Dr. Radha Kumud Mookerji, Gustav Roth, Prof. A. Chakravarti, Prof. Ram Prasad Chanda, T. N. Ramchandran, Champat Rai Jain, Kamta Prasad Jain and Dr. Pran Nath.

Regarding the antiquity of Jaina tradition of Tirthankaras Major J. G. R. Forlong (in his book 'Short Studies in the Science of Comparative Religion') writes that from unknown times there existed in India a highly organized Jaina religion from which later on developed Brahmanism and Buddhism and that Jainism was preached by twenty-two Tirthankaras before the Aryans reached the Ganges. Dr. Zimmerman also strongly support the antiquity of Jaina tradition in the following terms. "There is truth in the Jaina idea that their religion goes back to remote antiquity, in question being that of the Pre-Aryan". (Vide Zimmerman : The Philosophies of India, p. 60).

# JAIN CONCEPT OF GOD

Dr. DAMODAR SHASTRI

The term God is used in Jainism to denote the highest state of existenee of Jiva or the conscious principle. When a soul gets itself free form all Karmas, it attains full divinity, becomes a Paramatma (परमात्मा) and begins to enjoy infinite bliss, infinite peace etc. According to the Jainas, there are two types of Paramatma or God, (i) Sakala, and (ii) Nikala. The former is a spiritually perfect and ideal saint equipped with the infinite perception, infinite knowledge, infinite bliss and infinite power, devoid of anger, pride, deceat, greed, attachment, hatred and ignorance, and known as Arhanta (अर्हन्त) or Jina—a state of Jivanmukta (जीवन्मुक्त). The latter is a soul absolutely free form all types of Karmas and attained the state of perfect spirituality and is incapable of maintaining causal relation with the series of Karma—an absolute bodiless (अमूर्त) state, known as Siddha or Pūrṇa Mukta (पूर्ण मुक्त)[1] which is synonymous with Nirvāṇa (निर्वाण).[2] In this stage (निर्वाण) the soul reaches the top of the universe and never descends to the defective limited mundane condition. Tne soul (जीव) is existing in both the conditions that of Atma (mundane soul) and Paramatma (liberated soul) since eternity, the former whirling round the wheel of birth and death, the other being uninfluenced by external (Karmic) conditions, fully absorbed in the transcendental bliss of his own pure nature for ever. This is the conception of Godhood accepted by the Jainas.

It is to be noted here that though Jainism does not deny the existence of God, yet it does not attribute the quality of creating and causing dissolution of the world to God.

Jainas also accept the existence of gods (or celestial beings) residing in heaven or on this earth, who due to their meritorious deeds in their previous birth are born as gods with a varied certain period of life and with some supernatural powers and capacity, but these are regarded as other mortal beings, even have nothing to do with the creation and sustenance of the world.

Hence Jainism differes from vedic thought though that gods are representations of the causal energies from which each aspect of the subtle

1. Swāmikārtikeyānuprekṣhā, 192, Vira Vardhamāna Charita, 16.84 : Niyama Sāra, 7; Tattvārtha Sāra, 6.24; Maksha Prābhritā, 8; cf. Māṇḍūkyopanishada, 2.9 (विरजं ब्रवु निष्कलम्).

2. Niyama Sāra, 182 (णिव्वाणमेव सिद्धा)

and visible world is derived, that the gods are regarded as a subtle entity presiding over the functioning of one aspect of the universe and that the gods are like the notes of the flute whose differences are the basis of music although they are envisaged as mere modalities of air vibration.[3]

Jainism is vehemently opposed to the Vedic and Puranic view which regards Vishnu and Rudra as ruler and destroyer. According to Jainism, they cannot be accepted as God because they are not supposed to be freed from the feelings of attachment and aversion.[4]

**Jain God compared with Brahman**

Some similarites, however, might be traced between the Jain concept of god (परमात्मा) and upanisnadic and vedantic (Shankar's) concept of Brahman, viz (i) Jain tradition like Vedanta and Upanishads regards liberation (or Siddhahood) as Brahmapada (ब्रह्मपद), i. e. it accepts Brahma and Paramatma synonymous and interchangeable,[5] (ii) it regard liberation as a summon bonum of life, i. e. transformation of Atma into Parmatma is the ultimate aim or realisable goal for a follower of Jain path,[6] (iii) It describes Siddhahood as Advaitāvasthā (अद्वैतावस्था)[7] (iv) It identifies ultimately the individual self with Paramatma,[8] (v) maintains that liberated soul (परमात्मा) pervades the entire universe.[9] But the difference becomes obvious as soon as we go deep and discuss it in the light of their creation theories.

3. Vide : Vishṇu Purāṇa, 2.14.32.
These gods are enumerated as 33 (vide, Brihaddevatā, 1.63-69; 2.124; Chhāndogya Up. 4.17.1-3). This number is taken as a symbolic expression representing a particular aspect of the pantheon, Actually there can be no limit to the number of gods; in later Hindu literature their number is thirty-three crores (330,000,000).
4. Yoga Shāstra, 249; Padma Purāṇa, 14.81-82;
5. Swayambhu Stotra, 1.4.
6. Niyama Sāra, 185; Purushārtha Siddhyupāya, 11.
7. J ānarṇawa 31.42-43, Samādhi Shataka, 98;
Samaya Sāra, 38, 15.
cf. Shvetashvatar Up 1.14 (एकमेवाद्वितीयम्) (Chhāndogya Up. 6.2.1), (अहं ब्रह्मस्मीति) (Brihadāraṇyak Up 1.4.10).
8. Both (Jainism & Upanishadic-Vedanta) systems maintain that individual self (आत्मा) and Paramātmā are not two different entities. The intrinsic nature of Mundane soul is identical with that of Paraāmtmā. The mundane soul because of its association with Karma is not able to shine in its prestine purity and glory. After complete destruction or annihilation of Karmas, there is no difference.
9. The emancipated or enlightened soul equipped with omniscience or infinite perception and knowledge pervades entire universe in a way because his knowledge covers the entire universe in its scope.
(Vide, Pravachana Sarā, 1.23, 26).

**Creation—not an act of God**

Jainism maintains that Jiva and Ajiva—these two primary substances, when coming in contact become some how attracted, are combined and bound with each other, constitute the universe. Jiva—intelligent substance alone without the aid of Ajiva—a non-intelligent substance is not supposed to be a cause for mundane existence. As siddha or liberated soul of Jainas is a pure and perfect soul without the least Karmic impurities, he is absolutely free from and dissociated with the matter of all kinds, and completely devoid of feelings of attachment (राग) and aversion (द्वेष) with the result that new matter ceases to be attracted towards himself and he is no longer able to be a cause for mundane existence.

Secondly, liberted soul cannot be a material cause or able to evolve this world out of himself[10] because it, being an intelligent substance cannot be cause of non intelligent (अजीव) materials.[11]

Thirdly, the liberated soul of Jainas with infinite qualities differs from ideal of Nirguṇa Brahma as accepted by Shankar school. The Brahma of his nondualist (अद्वैतवादी) school is ultimately beyond all attributes (निर्गुण)[12] while Jainas hold that a liberated soul is crowned with the eight attributes.[13] The liberated soul according to the Jainas, though formless (अमूर्त)[14] is described to occupy space and that too, of a measure determined in comparison with the bodies last possessed,[15] e. g. it is stated to be two-third of the size of the body it had last. If this is the case, it cannot be identified with formless (निराकार) Brahman. A substance according to Jainas, is never supposed to be without a quality (गुण)[16], so a concept of non-qualified (निर्गुण) Brahman without attributes is impossible.

**Jain God compared with Ishwara**

The Vedantins also accept a concept of qualified (सगुण) Brahman; they maintain that Brahman infected with Māyā (माया)—its inherent power

---

10. The Manḍuka Up. says that just as a spider emits and draws in its thread, or as the hairs of the head and body springs forth on a living being, in the same way the universe springs forth from Brahman. (यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च, यथा पृथिव्यामोषध्यः सम्भवन्ति । यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि, तथा क्षरात् सम्भवतहि विश्वम्)— Munḍak.
11. Pañchāstikāya Sāra, 36.
12. Brahma Sūtra, 3. 2. 14, Shāṅkar Bhāshya.
13. अट्ठगुणालंकिया (Niyama Sāra, 47 & 72.)
14. Niyama Sāra, 48.
15. Dravya Saṅgraha, 51, 14, Ādi Purāṇa, 47/342;
16. Pañchāstikāya Sāra, 13

or potency (शक्ति)[17] is qualified (सगुण) Brahma which is also known as Ishwara (ईश्वर). But it is also disagreable to Jainas, because a soul once liberated, being equipped with infinite knowledge etc. never supposed to have illusion (माया) as its inherent power. Vedantins hold that Māyā (माया) is of the nature of super-imposition (अध्यास), it is an error; it is a wrong congnition and it is removable by right knowledge (विज्ञान-निरासा).

The Ishwara (सगुण ब्रह्म) of Vedantins is described as creator and caretaker too, of the universe like father and mother.[18] God takes birth (or incarnate) on the earth whenever there is decline of righteousness and rise of unrighteousness.[19] This is called divine incarnation. Jainas do not believe in such a theory, as true God according to them, is devoid of love hatred etc. and a liberated soul cleaned from Karmic dirt has not possibility of ever appearing again in the Karmic conditions and to be subject of birth and death.

Moreover, neither Brahma nor Ishwara of Vedantins can be regarded as similar to Jain God, because Jainas believe in realistic pluralism, whereas Vedantin Shankara believes in only one reality (सत)[20], and all Vedatins alongwith Nyāya and Vaisheshika agree in oneness of creator Ishwara. Though the Vedantins accept the uncreated and eternal nature of the individual selves in a way, still they do not recognise the substantiality thereof: individuality is an illusion for them, they assert the unity of soul and deny its plurality.[21] But Jainism, on the contrary, holds that souls exist in all living beings, and each separately. In their claim that all pure Jivas (souls) are alike, the Jainas hold that infinite liberated souls may exist touching each other and intermingled with each other,[22] but they retain their individuality, while some Vedantins hold that a liberated soul immerges in Brahma (Supeeme Essence).and loses its individuality.

**Jaina's Karma Plays Role of Ishwara**

The concept of Ishwara found in Hindu Shatsras suggests that the Ishwara as a creator of the systematic creation has to uphold law and justice and for that sake he has to protect the just, punish the unjust and

17. Shvetāshvatara Up. 4.10
18. Gitā, 9.17
19. Ibid, 4.7-8.
20. Chhāndogya Up. 6.2.1
21. एकमेवाद्वितीयम्, नेह नानास्ति किंचन— (Chhāndogya Up. 6.2.1.)
22. जत्थ य एगो सिद्धो, तत्थ अणंता भवक्खयविमुक्का । अण्णोण्णसमोगाढा पुट्ठा सव्वे वि लोगंते (Visheshāvashyaka Bhāshya, 3.76).

preserve the peace in the world. Wherever there is dispute between good and evil, he intervenes to settle it by siding the good against the evil.[23]

But here a question arises. Does the intervention of God in the scene of the world over-rule the law of Karma ? If it is replied affirmatively, then he is supposed to reward those who are involved in evil actions, and punish those who are engaged in good deeds.

Naturally it is not accepted because him proves him unjust. If he doess not over-rule the law of Karma, then the purposelessness on the part of God is proved—God becomes a superflous entity. The Karma, according to Jainas has the capacity at its proper time, of producing the effects upon the person who has generated it; it is held responsible for enjoyments and suffering of all beings.[24] It is due to Karma that the universe keeps on going. All changes, all manifestations, all phenomena are due to Karma.[25] In this sense, the Karma plays the same role as Māyā or Avidyā of Vedantins in explaining the diversity of the phenomena of the world. Though the Karma theory has all along been accepted by all systems of Indian Philosophy and elaborated in Indian religious and secular literature,[26] but Jainas have explained this theory in such a way that Karma, Ishwara, Brahma, all become as synomymous of each other.[27]

**Universe is Eternal and Real**

The existence of God as creator or sustainer is elaborately and logically repudiated in Syadvādamañjari (verse—6). Ādi Purāṇa (Verse—4. 17—40), Sūtra Kritānga (I. 3. 5—9) and Saḍarshana Samuchchaya etc.

Jainism also rejects the theory of Shankar school of Vedanta that the phenomenal world and individual souls are unreal or illusory, all events are passing appearances and the ultimate reality behind the phenomenal universe is Brahman. The assertion of some idealist Buddhists (विज्ञानवादी) that the external world is purely psychical and its existence is illusory and as such has not substantiality of its own and the theory of emptiness or void (शून्यता) of Madhyamika Bauddhas that all things do not exist absolutely but relatively i. e. all phenomenal things have interdependent and interlinked process to pass through[28], all these have been rejected by Jainas, because

23. Gītā, 4. 7-8.
24. Pañchāstikāya Sāra, 69.
25. Ibid, 65-67; 128-130.
26. Brahma Vaivarta Purāṇa, 3.12.23, 25.
27. विधिः स्रष्टा विधाता च, दैवं कर्म पुरातनम् । ईश्वरश्चेति पर्यायाः विज्ञेयाः कर्मवेधसः ।। (Ādi Purāṇa, 4.37)
28. This Theory of dependent origination is known by the name of Pratītya Samutpāda (प्रतीत्य समुत्पाद). (See Mādhyamika Kārikā, 12, 12, 1-2; 22.2, 6 etc.

they declare Existence or Reality as the characteristic of Substance. (सद् द्रव्यलक्षम्)[29].

The creation theories as indicated in Vedas, Upanishads and Purāṇas[30] have been condemned not only by Jainas but some of orthodox Indian Philosophies though they accept the authority of and expresses due regard to the Vedas.

29. Tattvārtha Sūtra, 5.29.

30. We find various cosmogonic theories in Veda, Brahmanas, Upanishads, and Purāṇas which may be enumerated as follows :—

(a) Ritualistic Theory. It explains that the world came into being from either sacrifice or Anustubha (or Sāman) अग्नीषोमात्मकं जगत् ।

(See Taittirīya Samhitā, 1.7.8; Yaju 3.5.2; Chhāndogya Up 5.4-8; Brihadāraṇyaka Up 1.1-2 Mudgalop; Nrisinha Pūrvatāpinī Up; Mahābhārata, Shanti Parva, 338. 52;

(b) Creation from water or ether. It explains that the water or ether precedes the creation. God released his semen in it and thus grew an egg from which Brahmā (ब्रह्मा) was born, then the whole world created (See, Rig. X 29 3; X. 190. 1-3; X 121.7; Yaju. 17.29-30; Brihadā Up. 5.5.1; Brihajjābālopa; Nrisinhapurvatāpini Up; Shatapatha Br. 6.1.1; 1.6.1.2; Brahmāṇda Purāṇa; Vāman Purāṇa—43.7; Vishṇu Dharmottara P., Khaṇḍa—1, Adhi. 2; Agni P. 17.7; Liṅga P. Purvabhāga, 4.58, Matsya P. 2.27-30; 247-43; 248.1);

(c) Egg Theory. It does not describe production of egg from water, but egg is first production. (See Rig. X. 90; Chhāndogya Up. 3-19. 1-3; 3.15.1; Matsya P. 154.8; 247.43-44; 248.1; Vāyu P. 2.2.27).

(d) Creation from the union of the male and female sex principles it explains that world is created from the union Prakriti & Purusha. In some places Prakriti is substituted by Māyā (माया) (See. Prashnopa. 1.13 (रवि+प्राण); Taittiriya Up. 2.6; Saraswati Up. Rāma-Tāpini Up. Nrisinha Pūrvatāpini Up. Gopālottara Tāpini Up. Āvyaktop; Brhamāṇḍa P. Madhyana Khaṇḍa, 31, Purva Bhāga, Adhi. 9; Bhāgawata P. 4.7.50; Liṅga P. Pūrvārdha, Ch. 38; Matsya P. 3.30; Vishṇu P. 1.2.24-27).

(e) Personalistic Theory. It explains that whole creation is due to a single person, he may be Brahma, Vishṇu or Shiva. (See, Atharva, 15th Book; Shvetāshvatarop 3.1; Gopal Pūrvatāpini Up; Mahop.; Brahmavaivarta P. Brahmakhaṇḍa, Ch. 7 : Varāha P. 2.46; Padma P. 5.14.130; Garuḍa P., Prathama Ansha, Ch. 4; Bhavishya P., Harivansha P. 3.7; Mārkaṇḍeya P. Ch. 45; Matsya P. (199.20; 132.27; 167.61; 143.41; 154.7; 171.8).

(f) Lotus Theory (creation from a golden lotus from which Brahmā was born). (See, Vāyu P. 24.12; 34.45-46; Skanda P. 2.3.23; Bhāgawata P. 1.2.2; 10.40.1; Brahmavaivarta P. 1.3.30; Matsya P. 164.2-4; 168).

**The Views of other Philosophies**

The Purva Mimansa Philosophy which is perhaps the most orthodox system in as much as it emphasises on the vedic testimony, rejects the theory of creation. According to this school the world is not created, controlled or sustained by God; it is accepted as a going concern. Men's actions (कर्म) through their own potency (अपूर्व) are responsible to bring the internal changes and development of the world, without the guidance of any sort from a spiritual or conscious principle.[31] The Mimansakas, like the Jainas, deny any ultimate creation as well as dissolution—initial (प्राकृतिक) or periodic (नैमित्तिक). Kumaril Bhatta rejected the concept of Brahman[32] accepted by the Vedantins who regard this world either as a real transformation as accepted by Bhartri-Prapancha and Vallabhacharya, or as apparent transformation (ब्रह्मविवर्त्त) of Brahman as accepted by Shankara.

Sankhya System also ridicules the creation theory and contends that it is quite impossible and untenable as a metaphysical doctrine. Sankhya postulates two eternal entities—Purusha and Prakriti[33] (Prakriti of Sankhyas exactly corresponds to Pudgala of Jainas and Purusha to Jain Jiva). It is latter that is the material (उपादान) cause of whole unconscious or material world[34] while the former is an efficient cause (निमित्त कारण).[35]

---

(g) Sāṅkhhya Theory : It explains the creation according to the Sāṇkhya Philosophy, i. e. from Prakriti or Avyakta (See Mahopanishad, Gopalottaratāpini Up. Paiṅgalopanishad; Matsya P. 145.66, 123.52: 3.14-23; Agni P. 17.4-5; Vishṇu P. 1.2.39-54, Vāyu P. 4.48-49, 59; Bhāgawata P. 2.5.25-31).

(h) Five Elements Theory : It explains the creation of five elements :—ether (आकाश), air (वायु), fire (अग्नि), water (जल) & earth (पृथ्वी) from Ātman). (See Taittiriya Up. 2.1; Yogachūdāmaṇi Up).

(i) Cosmic Man's Theory : (It explains creation from the body of cosmic Man or Supreme Being. Cosmos is personified as the body of a man) (See Yajurveda 31st Book; Shiva Purāṇa, Rudra Samhitā, 3, Khaṇḍa—1, 99, 16; Varāha P. 2.46).

(j) Instrumental Origin Theory : Creation of universe from parent bodies, e. g. Agni, Indra & Soma, Sūrya, Rudra and Vishwakarmā etc.) (See Rig. 1.67.3; VI. 7.7. VI. 47.4. VI. 72.2; 1.115.1; VIII. 3.6; VIII. 36.4; VIII. 78.5; Shvetāshvatarop 3.2). This Theory represents the pluralistic stage of the Vedic thought according to some scholars.

31. Vide, Shlokavārtika, 42-83.
32. Later Mimānsakas, like Bhavanātha Mishra, Khaṇḍa Deva, Deva Swami, Logakshi Bhaskara etc., however, accepted the existence of God, but they do not accept his creative function.
33. Sāṅkhyasūtra, 1.67, 6.33.
34. Ibid, 6.32.
35. Ibid, 1.96.

Creation, according to them, is not coming being of what is non-existent, but it is an appearance of what is latent and hidden in its cause. Dissolution is, in the same manner, disappearance of the phenomenal world into primal matter (प्रकृति).[36] They do not accept a creater God for two reasons : Firstly, its existence cannot be proved logically[37] and secondly, there is not such necessity, because the diversity of the phenomenal or world is due to the various deeds (कर्म) of living beings[38] and also due to the predominance of the different qualities inerent in susbstances. Sattva (सत्त्व), Rajas (रजस्) and Tamas (तमस्), three guṇas inherent in Prakriti—the primal matter and its all effects, and these (guṇas) are everchanging dynamic energies of the universe. Their respective functions are illumination or manifestation, activity or energy and restrain—producing pleasure, pain and sloth or ignorance. These are the agents which bring about the multifariousness of the universe. The Prakriti is the sum total of material processes, but without the light consciousness it is blind and inaffective. The dust of Prakriti is somehow enchanted by Purusha (or in a sense the womb is impregnated by Purusha). This action starts in Prakriti, but guidance comes transcendetally from Purusha; it is Purusha that supplies the design for euolution, but he himself remains unchanged, unmodified. The evolutionary process emerged when the equilibrium of the three guaṇs of Prakriti is disturbed. Thus the universe and its processes are the result of a peculiar association (संयोग विशेष) between these two dissimilar and eternal principles—Purusha ann Prakriti. When these guṇas form a state of equilibrium i. e. exert equal influence, the creation stops and all phenomenon world is absorbed in Prakriti and thus dissolution takes place. When the guṇas through their mutual interaction form unequal aggregation, the creation takes place i. e. the world begins to emanate and throughout the process of creation the guṇas manifest their various characteristics.[39] Whichever guṇa is predominent in any phenomena, it becomes mainfest in it, although the two others are not absent.

Yoga system admits God (ईश्वर) but he is not creator and preserver of the world, and serves as a mere ideal for those who follow the path of Yoga. He is defined as distinct Purusha who is untouched by the vehicles of affection, action and fruition.[40] He only facilitates the attainment of liberation by being the object of concentration.[41] The Godhood of human

36. नाशः कारणलयः (Sāṅkhyasūtra, 1.121).
37. Sāṅkhyasūtra, 1.92-94, 5.10.12.
38. Ibid, 6.41.
39. Ibid, 6.42.
40. Yoga Sūtra 1.24.
41. Ibid, 2.45; 1.23.

aspiration is the absolute separation of Purusha from Prakriti, but not union with God as Vedantins hold.

The only Vedic philosophy which *primafacies* appear to recognise the doctrine of creation are Nyāya-Vaishika schools, but if we study them closely, it becomes clear that the function of God as creater is mere direction and guidance. As these schools hold that the ultimate principles of atoms and souls are eternal and uncreated, these atoms are material cause of phenomenal affects. According to them the universe will be never desttroyed because souls and atoms both are indestructible for ever,[42] yet they accept world dissolution in which atoms and soul cease to be combined together, and when the movement of atoms starts, the creation begins. But here a question arises : what is the source of atomic movement or who is an intelligent controller (i. e. efficient cause निमित्त कारण) in shaping the things and building up a body suitable to each soul (जीव) according to its merit (पुण्य) or demerit (पाप). Then to solve the question, the concept of God (ईश्वर) was admitted. The earlier authors of these systems seem either to be silent about God or to make a reference to Him in a very insignificant manner,[43] but the later logicians prove his existence by elaborate arguments.[44]

The theory of creation of these schools is critically examined by Kumarila Bhatta as well Shankara, and have been rejected as untenable.

Buddha philosophy also denounces the idea of God as the maker or moulder of the world.[45]. It denies the theory of Vedantins that the world is a playful work of Ishwara or any other God.[46] According to them, the universe is without beginning and end.[47] Bauddha logicians are seem to be refuting strongly and elaborately the arguments as well as the objections put forth by opponents for the existence of God.[48]

The Hindu Purāṇas, which elaborately mention evolution and dissolution, also admit that the Kalpas and dissolutions are beginningless and endless. As the process of creation always has reference to the stock of merit and demerit acquired by individual selves in a previously world, we cannot speak of first creation of the world. The term Sansāra (संसार) also points out its cyclic movement (संसरतीति संसारः)

42. Nyāya Sūtra, 4.2.16; Vaisheshika Sūtra 4.1.1.
43. Nyāya Sūtra, 4.1.19-21.
44. Vide, Nyāya Kusumāñjali, 5.1.
45. Dīgha Nikāya, 1.18; Majjhima Nikāya, 1.32.
46. Dīgha Nikāya, 3.28.
47. Mādhyamikakā., 11.1; Sanyutta Nikāya, anatamagga.
48. Tattvasaṅgraha, 156-161, Bodhicharyāvatāra, 9.119-126.

# SOME PRAKRIT PASSAGES OF CANDRAGOMIN'S LOKĀNANDA-NĀṬAKA AS RESTORED FROM THE TIBETAN VERSION

DR. BISWANATH BHATTACHARYA

The original text in Sanskrit and Prakrit of Chandragomin's[1] (c. fifth century A. D.) Lokānanda-nāṭaka[2] has not been brought to light as yet.[3] This drama is known to us through its Tibetan version which has been printed in the Tibetan script in the different editions of the Bstan·—Ḥgyur[4].

Now, the purport of the present paper is to offer to a learned reader some select samples of the Prakrit passages, both prose and verse, as restituted from the extant Tibetan translation of the drama in question.

---

1. The name Candragomin has been transliterated in Tibetan as << Tsan· —dra· —go· —mi· >> and translated into Tibetan as << Btsun· —pā·— (=Pūjya—) Zla· —ba· (=Candra) >> [=Pūjya-Candra > Candragomin].

   It has to be noted in this context that in transcription and loanwards from Sanskrit in Tibetan the <c>, <ch>, <j> and <jh> sounds of the original are changed respectively into the affricatives, <ts>, <ths>, <dz> and <dhz>.

2. Ḥjig· —rten· — (=Loka+) kun· —tu· — (=+ā—) dgaḥ· —baḥi· (=— nandam) [>Lokānandam] zlos· —gar· (=nāṭakam) zes· —bya· —ba (nāma) [>Lokānandaṁ nāma nāṭakam] /

3. A maiden attempt to offer a reasonable restoration of the lost Sanskrit portions of the Lokānanda-nāṭaka is being made by the present writer.

4. For the details about the names, appellations, lineage, place and creed of the dramatist, and the plot and its source, and an appraisal of the technique of the drama an interested reader is referred to the present writer's original research paper in English entitled <<Candragomin's Lokānanda-naṭaka >> published in the VIDYA, C—Languages, Gujarat University, Ahmedabad —380 009, Vol. XXIII, No. 2, August, 1980, pp. 145-157.

For the sake of a helpful comparison the Tibetan translation[1] has been cited in the Roman script in each case along with a faithful restoration to the Prakrit proper.

As per the rules of dramaturgy, the select prose passages are appropriate in Śaurasenī while the verse portions are in Māhārāṣṭrī.

In the case of a strophe an attempted versification in Māhārāṣṭrī on the basis of the caraṇa-wise restoration has also been added, retaining the restored caraṇa-wise wording as far as practicable.

However, in every case the name of the speaker and that of the addressee, time, place and context are mentioned for clarification.

After these prolegomena we might now be permitted to cite some select specimens of Prakrit passages as restored from the Tibetan rendering as follows :—

(1) (Zlos· – gar· – ma· – nas·[2]) (= Naṭi)[3])] [....] ḥdi· (= edaṁ) lta· – ste (= jadhā) [....] /

[a] padmo· – rnams· (= ṇaliṇāīṁ) ni· (= hi) ba· – mos· (= tuhiṇeṇa) rigs· – ñams· – (= haya – ) ḥod· – (= – rūva – ) ldan· (= – juttāīṁ [>haya – rūva-juttāiṁ] gaṅ – zig·) ( = thoaṁ) śar· – nas· (= uggaā) dbugs – rnams· (= sāsā) ḥbyin (= muaṁti) /

[b.] de – bzin· (= taha) mkhas· – paḥi· (= ahirūva – ) lho:. – (= – dāhiṇa – ) phyogs· – (= – disā – ) rlun· – rnams· – kyis· (= – vāūhi) [<ahirūva – dāhiṇa – disā – vāūhi] ni· (= hi)

1. The present writer has for the basis of his rational reconstruction of the original text and critical remarks thereon a transcript from the Snar-than· edition of the Bstan·—Ḥgyur· as preserved in the Viśva-Bhārati University Library. He has also consulted Dr. Michael Hahn's critical edition for the profitable collation of the variants.

But at times our interpretation of the Tibetan translation and restitution of the original text have been different from Dr. Hahn's appraisal of the drama.

2. This portion is missing from the Tibetan translation.

3. Lit. Naṭyā (vācyam).

ḥjig· – rten· ( = loo) yaṅ· – dag· – ( = sam· – 'thsim par· – byed ( = – tuṭṭho) [>saṁtuṭiho] /

[c.] phyogs· – rnams· ( = disā) pa·– lā· – sa· – yi· (=palāsa–) ljon· – śin – [1]) ( = – taru – ) me· – tog· ( = – kusumaṁ) (>palāsa – taru – kusumaṁ] śa·– ( = – gattaṁ) dral· (=ṭuḍia – ) [>tuḍia – gattaṁ] bzin· – du· ( = piva) śin· – tu· – ( = ai· – ) dmar ( = – lohiā) [<aīlohiā] /

[d.] bsil· – ( = sisirattaṇa – ) mer· – ( = – puṇṇa – ) ḥod· – ( = – bhā – ) [g] zer· ( = – maūho) [<sisirattaṇa – puṇṇa – bhā –maūho] ḥgro· – ba· – rnams· – kyi. ( = loāṇa) gtsug· – gi· ( = cūdūe) nor· ( = maṇi) bzin· ( = vva) gsal·–po· ( = payāso) yaṅ· – dag· – ( = saṁ – ) gnas ( = – ciṭṭhaī) [<saṁciṭṭhaī] //[2])

tuhiṇa—maliṇāīṁ ṇaliṇāīṁ muaṁti thouggaā sāsā
taha maṇūa – gaṇo dāhiṇa – desāhirūva – vāūhi
saṁtuṭṭho /
tuḍia – dala – plāsaṁ piva savvā disā paraṁ lohiā jāā
siri – sisira – karo rehaī cūḍā – maṇi vva loāṇa bhā-
saṁto // [0/9]

This passage occurs in the Prelude (Āmukha) to the drama. Here the Naṭī, wife of the Sūtradhāra (regisseur), sings a lovely song on the beauties of spring at the request of her husband.

(2) Rig· – ḥdzin· – ma· – nas· ( = Vidyādharī)[3] [—]

[a.] bdag. – gis· ( = mae) mthoṅ· – ba·[4] ( = diṭṭho) dul'—baḥi· ( = komala – ) mdans· ( = – rūva – ) ldan· – pa ( = – jutto) [>komala – rūva – jutto] /

[b.] ḥod· – ( = āloa – ) zer· – ( = – kiraṇa – ) rab – tu· – ( = – paḍi + ) ḥdran· – pa· ( = + pphaddhī) [>āloa – kiraṇa—paḍipphaddhī] ḥphro· – ba· – can ( = visārī) /

1. pa·—(=bhagaḥ) mu· ( = prānta—) [>prānta—bhāgaḥ] śayi· ( = gātrasya) na·—ra·—( · pavana—) śiṅ—(= —taru—[0])—sic (?).
2. The transcript show only one daṇḍa sign at the end of the verse.
3. Lit. Vidyādharyā (vācyam).
4. Mtho·—ba·— ( - aī—) dul.—baḥi· ( = komala—) ( >ai—komala—'] ———sic.
5. Here the sign of the genitive singular, —ḥi· [ = —(ṅ) as], has to be looked upon as pleonastic.

[c.] Phyogs· (=disāü)· bzi· (=cadasso) chos·–rnams·–(=–sattāiṁ) ma·–lus· (=asesa–) [>asesa-sattāīm] agyu·–rtsal·– (=kalā–) thsogs (=–kalāvo) [>kalā-kalāvo]/

[d.] yons·-su·– (=sam–) zugs·–rnams· (=–āviṭṭhāīṁ) [>samāviṭṭhālim] mig· (=ṇaṇaṁ) ni· (=hi) dgaḥ·–bar·–byed (=āṇandei)//[1])

diṭṭho mae komala-rūva-jutto
āloa-rassīhi saricchа-kantī/
disāū sattāī samāvisānto
kalā-kalāvo ṇayaṇābhiṇandī // [1/1]

This passage occurs in Act I. Here the Vidyādharī (nymph), Ratnamālā, describes the charming beauties of the hero, Prince Maṇicūḍa, in the presence of the heroine. Padmāvatī, and her friend, Madhukarikā.

(3) Sbraṅ·-gi· bu·-mo·-nas·[2] (=Madhukarikā)[3] [—] kye· (=halā) Padmā·-va·-tī[4] (=Padumāvadi !)[5]

[a.] the·–thsom· (=saṁdeheṇa) des· (=teṇa) chog· (=alaṁ) don·-rnams· (=atthā) grub (=siddhā)/

[b.] yid·-kyi·[6] (=maṇo-) śin-rta·-las· (=-rahāo) [>maṇo-rahāo] byuṅ·-baḥi (=uvaṇayassa)/

[c.] ṅes·–par· (=ṇūṇaṁ) dkaḥ·–thub·–pa·–[7] (=tāvasa–) skye·–bo–yi (=–jaṇassa) [>tāvasa–jaṇassa] /

[d.] mṅon·–par·– (=ahi–) ḥdod· (=lāso) [>ahilāso] ḥbras·– (=phala–) med· (=–hiṇo) [>phala–hīṇo] mi· (=ṇa) ḥgyur·–ro[8] (=hoi)//[9]

1. The transcript shows only one daṇḍa sign at the end of the verse.
2. Sbraṅ·–gis· bu·—0 (=bhramareṇa aṅganayā) ———sic.
3. Lit. Madhukarikayā (vācyam).
4. Padma·—bā·—te———sic.
5. The daṇḍa sign after this word in the vocative has been ignored because the speech in verse is yet to follow it.
6. Here the sign of the genitive singular, —kyi· [=—(ṅ) as], an instance of abhede ṣaṣṭhī, has to be treated as redundant.
7. 0–thub·– 0 (=tavo 0) - - - - sic.
8. ḥgyur - - - - sic.
9. The transcript shows only one daṇḍa sign at the end of the verse.

alaṁ tu saṁkāī tumaṁ kayatthā
maṇo–rahāo samuvāgayassa /
imassa ṇūṇaṁ vara–tāvasassa
suhāhilāso vihalo ṇa hoi // [1/5]

This passage occurs in Act I. Here the girl friend Madhukarikā, assures the heroine, Padmāvatī, of the latter's marriage with the monkish (dhīrapraśānta) hero, Prince Maṇicūḍa, through the heart-felt blessings of a fatherly sage.

(4) Kun·–ta·–li·–kā·–nas·[1] (=Kuntalikā)[2] [— —] kye·–hañdze· (=hañje) Lo·–ma·–can–mo·[3] (=Pallaviṇi !) lha·–mos· (=devīe) ni· (=hi) bag·–ma·– (=kaṇṇā–) ltad·–mor· (=–daṁ-saṇaṁ) [>kaṇṇā–daṁsaṇaṁ] byas· (=kidaṁ) mod·–kyi·[4] (=jaī vi) ḥon·–kyaṅ (=taha vi) gzon–nu· (=kumāro) ḥdir· (=dāṇiṁ) slar· (=puṇo) [pavvajjā–saṁkappādo gharattha-dhammaṁ] ḥjug· (=visadi) g–ḥam (=kiṁ ?)/ de·–nas· (=tado) bdag·–gi[5] (=maha) yid· (=maṇo) phyir· (=puṇo) mi· (=ṇa) [satthaṁ] ldog·-par· byed·–do (=paccāvaṭṭadi) [>paḍi–vajjadi /

Lo·–ma·–can·–mo·–nas·[6] (=Pallavinī)[7] [— —]

[a.] gaṅ–gi· (=kassa) skye·–bo·– (=–jaṇassa) lci·–baḥi· (=guru–) [>guru–jaṇassa] bkaḥ[8] (=vayanaṁ)/

[b.] nam.–zig· (=kāhe) gzon·–nus· (=kumāreṇā) ḥdaḥ·–byed. (=aīkkaṁtaṁ) d–ḥam (=kiṁ ?)/

[c.] rin· – chen. – ( = rayaṇa – ) ḥbyuṅ· – ( = – jammā+) gnas· ( = + thāṇaṁ) (>rayaṇa-jamma-ṭṭhāṇaṁ] dus· – riabs· – kyis[9] ( = sotteṇa)/

---

1. Kun·–ta·–li·–ka·–nas· - - - - sic.
2. Lit. Kuntalikayā (vācyam).
3. Lo·–ma·–can· (=Pallavi !) - - - - sic.
4. mod·–kyis - - - sic. The daṇḍa sign has been ignored by us in consideration of the continuity of the sentence.
5. bdag·–gis· (=mae) - - - sic.
6. Lo·–ma·–can·–nas· (=Pallavinā) - - - - sic.
7. Lit. Pallavinyā (vācyam).
8. dkaḥ (=dukkaraṁ) - - - sic.
9. dus·—bslabs·—kyis (=sikkhia-kāleṇa)...sic (?).

[d] ci. – ste· ( = kiṁ ṇāma) mthsams· – las· ( = sīmāe) ḥdaḥ· ( = laṁghiaṁ) ḥgyur· (=hoi) r-ḥam (kiṁ ?) //[1]

kassa vi guruṇo jaṇassa sāsaṇaṁ
kiṁ bhaṇa kumareṇa laṁghiaṁ kayā/
ubbhava-bhavaṇaṁ maṇīṇa viīṇā
kiṁ vabhicariaṁ taḍesu hojjaī // [2/3]

This passage occurs in the Praveśaka (Interlude) to Act II. It is a part of the dialogue between Kuntalikā and Pallavinī, two maids of Queen Kāntimatī. Here Pallavinī testifies to the suave manners of Prince Maṇicūḍa.

(5) Bzad ' – gad· – pas· ( = Vaihāsikaḥ)[2] [- - -] raṅ. (=svayam) ñid· ( = eva) bsams· – te·[3] ( = cintayitvā) [>cintūm abhinīya] [- - -] gzan· ( = aṇṇaṁ) gaṅ· ( = kiṁ) [pi] yin· ( = vatthuṁ) smraḥo ( = kadhemi) [- - -iti] sñam· – ste·[4] ( = cintayitvā) [>cintām abhinīya] rab· – tu· – ( = pra – ) gsal· – bar· (= – kāśəm) [>prakāśam] [- - -]

kye· ( = bho !) gzan· ( = avaraṁ) yaṅ ( = ca) ḥdi· (=idaṁ) ltos[5] ( = pekkhassa) /

[a.] sbraṅ – rtsi· ( = mahuṁ) bsten· – ziṅ·[6] ( = ṇiseviya) chuḥī[7] ( = –jala –) hkhrul· – hkhor· –( = –jaṁtādo) rab· –(=pa –) gyo. – las (= – calaṁta –) [>pacalaṁta-jala-jaṁtādo] /

[b.] chu· – (= jala+) ḥdzin· (=+ āhāre) [>jalāhāre] lho· – nas· (= dāhinao) chu· – (=jala +) rgyun· (=+ hāraṁ) [>jalahāraṁ] dbus· – su· (= majjhe) rnam· – (= vi – ) ḥbab· – pa ( = – nipaḍaṁtiṁ) [>viṇipaḍaṁtiṁ] /

[c.] mthoṅ – nas· ( = pekkhiya) rma· – bya· ( = morā) mdoṅs· – rnams· – (= – kalāvā) rab. – (= vi+)brkyaṅ (= + aya – ) [>viaya-kalāvā] gar· – byed· – la (=ṇaccaṁtā)/

1. The transcript shows only one daṇḍa sign at the end of the verse.
2. Lit. Vaihāsikena (vācyam).
3. bsems·—te·...sic.
4. The daṇḍa sign after this has been ignored in consideration of the continuity of the sentence.
5. lta·—ste ( = pekkhiya)...sic.
6. bstan·—ziṅ· ( = payāsiya)...sic.
7. Here the sign of the genitive singular, —ḥi· [ = —(ṅ) as], has to be treated as superfluous.

[d.] na· – (= –vaya) mñam· – (= – sa – ) [> –savaya > – vayassa !] dgaḥ· – ba· (= pia –) [>pia-vayassa !] chu·–(=jala + ) rgyun· – (=+hārā – ) do· – śal. – rnams· – la· (= -hārā) [>jala-hārā-hārā] gzigs· (=pekkhassa !) //[1]

mahuṁ ṇiseviya pacalaṁta-jala-jaṁtādo
jalāhāre dāhhiṇao jala-harāṁ majjhe viṇipaḍaṁtiṁ/
pekkhiya morā viaya-kalāvā naccaṁtā
pia-vayassa ! jala-hārā-hārā pekkhassa// [2/9]

This passage occurs in Act II. Here the Vaihāsika (Clown), Gautama, tries to enlist the attention of the hero, Prince Maṇicūḍa, towards the charming beauties of an artifical fountain.

From these subject samples one might catch a glimpse of the Prakrit portion of the hitherto undiscovered text of Candragomin's Lokānanda-nāṭaka.

Srī-guru-caraṇa-samaapaṇam astu //

1. See f.—n. 2 supra for the comment.

# धर्म

## जिनेन्द्र वर्णी

धर्म-प्रधान होने के कारण भारत की पावन कुक्षि में सदा ही धर्मात्मा जन जन्मते तथा पलते रहे हैं। सब अपनी-अपनी अनुभूतियों तथा दृष्टियों के अनुसार धर्म का लक्षण करते रहे हैं। 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः' यह आचार्य कणादकृत लक्षण है, और 'चोदना-लक्षणोऽर्थो धर्मः' यह आचार्य जैमिनी की दृष्टि है। इसी प्रकार 'व्यक्ताव्यक्तविज्ञानात्' सांख्य दर्शन को और 'चित्तवृत्तिनिरोधः' भगवान् पतञ्जलि को इष्ट है। 'धरतीति धर्मः' यह मनुस्मृति-कृत व्युत्पत्ति है।

इस विषय में जैनाचार्यों की दृष्टि अत्यन्त वैज्ञानिक है। इस दिशा में उन्हें न तो किसी साम्प्रदायिक पक्ष का उल्लेख करने की आवश्यकता प्रतीत होती है और न किसी क्रियाकाण्ड की। अत्यन्त सारगर्भित तीन सूत्रों का उल्लेख ही उन्होंने पर्याप्त समझा है—'दंसणमूलो धम्मो', 'वत्थुसहावो धम्मो' और 'चारित्तं खलु धम्मो'। तीनों एक दूसरे से विलग कुछ न होकर एक दूसरे के पूरक हैं। पहले दो लक्षण दार्शनिक पक्ष को लक्ष्य में रखकर दिये गए हैं और तीसरा लक्षण व्यावहारिक पक्ष को।

जड़ को तथा चेतन को, स्थूल को तथा सूक्ष्म को, कारण को तथा कार्य को, स्व को तथा पर को, इस जगत् को तथा इसकी समुचित व्यवस्था को भौतिक दृष्टि से न देखकर तात्त्विक दृष्टि से देखना 'दर्शन' अथवा सम्यग्दर्शन का लक्षण है, जो यद्यपि साक्षात् रूप से धर्म नहीं तदपि धर्म का मूल अवश्य है, यह पहले सूत्र का तात्पर्य है। धर्म शब्द क्योंकि स्वभाववाची है इसलिये वैज्ञानिक दृष्टि से देखने पर वस्तु का स्वभाव ही धर्म सिद्ध होता है। चर्मचक्षु वस्तु के जिस रूप को देखती है, वह वास्तव में उसका स्वभाव नहीं है। स्वभाव उसके भीतर रहता है, जिसे तात्त्विक दृष्टि ही देखने के लिये समर्थ है। यह दूसरे सूत्र का तात्पर्य है।

अग्नि के संयोग के कारण भले ही जल उष्ण हुआ प्रतीत होता हो, परन्तु वह उसका स्वभाव नहीं है, आगन्तुक है। अग्नि का संयोग हटा लेने पर जल स्वयं जिस ओर झुके वही उसका स्वभाव या धर्म है, और वह है शीतलता। इसी प्रकार ऐन्द्रिय विषयों का संयोग हो जाने के कारण भले ही व्यक्ति स्वार्थी तथा क्षुब्ध हुआ प्रतीत होता है, परन्तु यह उसका स्वभाव नहीं है, आगन्तुक है। इन विषयों में से मैं-मेरा, तू-तेरा रूप स्वामित्व बुद्धि हटा लेने पर व्यक्ति जिस ओर झुके वही उसका स्वभाव है, वही उसका धर्म है। उसका वह धर्म क्या है, इसका उल्लेख तृतीय सूत्र में किया गया है।

'चारित्तं खलु धम्मो' अर्थात् चारित्र ही धर्म है। व्यक्ति मन से कैसा विचारता है, वाणी से कैसा बोलता है और शरीर के द्वारा इस जगत् में किस प्रकार से व्यवहार-वर्तन करता है, यह उसका चारित्र कहलाता है। इस पर ही उसका व्यक्तित्व आधारित है, यही

उसका जीवन है। स्वर्ण, ताम्बा, लोहा, तेल आदि जो कुछ भी प्रकृति के गर्भ से हमको प्राप्त होता है, वह सब किन्हीं अन्य पदार्थों के द्वारा मिश्रित होने के कारण अशुद्ध ही होता है, पीछे किन्हीं वैज्ञानिक प्रयोगों के द्वारा उनका शोधन किया जाता है। इसी प्रकार व्यक्ति का प्राकृतिक जीवन भी वास्तव में अहंकार तथा तज्जन्य स्वार्थ से मिश्रित होने के कारण अशुद्ध ही होता है, पीछे किन्हीं विशेष साधनाओं के द्वारा इसका शोधन किया जाता है। जिस प्रकार सोना ताम्बा तेल आदि सकल प्राकृतिक पदार्थों को शुद्ध करके ही व्यवहार में लाया जाता है, उसकी प्राकृतिक अवस्थायें नहीं, इसी प्रकार व्यक्ति को भी अपना जीवन शुद्ध करके ही व्यवहार में लाना चाहिये, प्राकृतिक अवस्थाएँ नहीं। परन्तु अहंकार तथा स्वार्थ उसे ऐसा करने की आज्ञा नहीं देता। इसे ही शास्त्रों में अज्ञान अथवा 'मोह' कहा गया है। तात्त्विक दृष्टि जागृत हुए विना इस मोह का अभाव होना सम्भव नहीं।

यद्यपि तात्त्विक दृष्टि से देखने पर इस जगत् में मेरा-तेरा अथवा अच्छा-बुरा कुछ नहीं है, तदपि व्यक्ति का अहंकार अपनी अभिरुचियों की मुद्रा अंकित करके इनमें मैं-मेरा, तू-तेरा, इष्ट-अनिष्ट, मित्र-शत्रु, ऊँच-नीच आदि रूप-भेद उत्पन्न कर लेता है। इन सकल द्वन्द्वों में से वह किसी पक्ष को अपनाने का प्रयत्न करता है और दूसरे को छोड़ने का। उसका यह अभिप्राय ही व्यवहार भूमि पर स्वार्थ के रूप में अभिव्यक्त होता है, जो उसे न्याय और नीति का उल्लंघन करके जिस-किस प्रकार अपनी पूर्ति करने के लिये उकसाता रहता है। इसी कारण व्यक्ति पर-शोषण के उपाय सोचता है, चित्त में वक्रता उत्पन्न करके मायाचारीयुक्त वचन बोलता है और शरीर के द्वारा चोरी-छप्पे का अथवा सम्पत्ति-संचय का वर्तन करता है। दूसरों के लिये सन्तापकारी होने से उसकी ये सकल प्रवृत्तियाँ हिंसा हैं, और तत्त्व-विरोधी होने से असत्य। तात्त्विक दृष्टि से उसका यह सकल वर्तन संघर्ष-रत रहने के कारण 'क्षोभ' कहलाता है।

स्वार्थ जन्य 'होने के कारण व्यक्ति का यह जीवन या आचरण क्योंकि कृत्रिम है, स्वाभाविक नहीं, इसलिये व्यवहार-भूमि पर इसे अधर्म अथवा पाप कहा जाता है। ये दोनों शब्द वास्तव में कोई कल्पना नहीं है, बल्कि स्वभाव-विरोधी आचरण के की वाचक होने से सत्य हैं।

स्वभाव-विरोधी इस विकार का शोधन करने के लिये शास्त्रों में जो विधियाँ अथवा साधनाएँ सुझायी गईं हैं, वे भी इसी प्रकार कोई मनमानी कल्पना नहीं हैं, प्रत्युत अनुभवसिद्ध सत्य हैं। स्वभाव-प्राप्ति के हेतु होने के कारण व्यवहार-भूमि पर प्रसिद्ध इन विधियों अथवा साधनाओं को धर्म कहा जाता है, क्योंकि कारण में कार्य का उपचार करना न्याय है। तथापि परमार्थतः ये धर्म नहीं, धर्मप्राप्ति के साधन हैं। धर्म तो व्यक्ति के सहज आचरण का नाम है, 'चारित्तं खलु धम्मो'।

'वह स्वभाव क्या है' इसके उत्तर में आचार्य इस सूत्र को पूरा करते हुए कहते हैं—

"चारित्तं खलु धम्मो, धम्मो जो सो समो त्ति णिद्दिट्ठो।
मोहक्खोहविहीणो, परिणामो अप्पणो हु समो॥"

जगत् के एक तथा अखण्ड तात्त्विक विधान में अपने अहंकार की टाँग अड़ा कर मैं-मेरा, तू-तेरा, अच्छा-बुरा, ऊँच-नीच, मित्र-शत्रु आदि के द्वन्द्व खड़े करना विषमता है, जिसे सैद्धान्तिक भाषा में मोह कहा गया है। उसके फलस्वरूप स्वार्थ की उत्पत्ति और उसका उपर्युक्त सकल विषम व्यवहार क्षोभ शब्द का वाच्य है। इन दोनों का अभाव हो जाने पर जो शेष रह जाये, बस वही व्यक्ति का सहज आचरण है, और अग्नि से वियुक्त जल की शीतलता की भाँति सहज होने के कारण वही उसका धर्म है।

समता तथा शमता उसका लक्षण है। तात्त्विक दृष्टि से सबको समान देखना और माता की भाँति सबके साथ समानता का व्यवहार करना, प्रेमपूर्वक सबको गले लगाना, सबके दुःख-दर्द को अपना दुःख-दर्द समझना इत्यादि, जितने कुछ भी नैतिक आचार-विचारों का उल्लेख शास्त्रों में उपलब्ध होता है, वह सब तत्त्वदृष्टियुक्त होने के कारण मोह-विहीन समता में गर्भित है। दूसरी ओर स्वार्थ-जन्य सकल क्षोभ अथवा संघर्ष शान्त हो जाने के कारण वह शमता है। समता तथा शमतायुक्त यह सहज आचरण ही धर्म है और अहंकार तथा स्वार्थ के बन्ध से मुक्त होने के कारण यही मोक्ष है।

○ ○ ○

# यमविज्ञान और जैनदर्शन

डॉ० सर्वानन्द पाठक, डी० लिट०

'नक्' प्रत्ययान्त 'जी' जये धातु से निष्पन्न 'जिन' शब्द का अर्थ होता है—विजयी, पुरुषोत्तम, देवता और तीर्थङ्कर आदि । पुनः 'जिन' शब्द में तद्धितीय 'अण्' प्रत्यय के योग से व्युत्पन्न 'जैन' का शब्दार्थ होता है—'जिन' का उपासक या अर्हंत । यह जिन शब्द चौवीस तीर्थङ्करों में प्रत्येक का वाचक है । यह 'जैन' एक धार्मिक सम्प्रदाय के रूप में—वैदिकेतर सम्प्रदाय में विभक्त हो गया । इस सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक हैं—नाभि के पुत्र 'ऋषभ' नामक महात्मा जो हमारे पुराण पुरुष हैं । चौवीस तीर्थङ्करों में आदि हैं, यही ऋषभदेव और अन्तिम हैं—महावीर । चौबीस तीर्थङ्करों का क्रम है—(१) ऋषभदेव, (२) अजित, (३) संभव, (४) अभिनन्दन, (५) सुमति, (६) पद्मप्रभा, (७) सुपार्श्व, (८) चन्द्रप्रभा, (९) सुविधि या पुष्पदन्त, (१०) शीतल, (११) श्रेयांस, (१२) वासुपूज्य, (१३) विमल, (१४) अनन्त, (१५) धर्म, (१६) शान्ति, (१७) कुन्थु, (१८) अर, (१९) मल्लि, (२०) मुव्रत, (२१) नमि, (२२) नेमि, (२३) पार्श्व और (२४) महावीर[१] । 'जिन' गौतम बुद्ध के भी नामों में से एकतम है । बौद्ध सम्प्रदाय में भी चौबीस बुद्धों का विवरण है ।

महर्षि पतञ्जलि के प्रतिपादित—समाधि, मोक्ष या निर्वाण के साधक यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि[३] नामक आठ योगाङ्गों में प्रथम अङ्ग 'यम' है और 'यम' के भी पाँच उपाङ्ग हैं । यथा—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह[४] ।

वैदिक दर्शन के समान ही जैन दर्शन में भी यम के लिये एक महत्त्वपूर्ण स्थान है और वहाँ पाँच यमों को पाँच महाव्रत नाम दिया गया है और उनको उस धर्म का आधार-शिला माना गया है । बौद्ध धर्म में पाँच यमों को पञ्चशील नाम से अभिहित किया गया है । पञ्चशील में चार तो ये ही हैं और पञ्चम अपरिग्रह के स्थान में मद्यनिषेध को स्वीकृत किया गया है ।

अभिप्रेत होने के कारण [प्रथम] अहिंसा का ही विवेचन उपयोगी है । अहिंसा शब्द हिंसा का विपरीतार्थक है । पाणिनि व्याकरण के रुधादि और चुरादिगणीय 'अ' और 'टाप्' प्रत्ययान्त 'हिंसि' धातु से निष्पन्न हिंसा का शब्दार्थ होता है—किसी प्राणी का प्राणवियोगानुकूल व्यापार (प्राणवियोगानुकूलव्यापारो हिंसा) । पुनः हिंसा शब्द में नञ् तत्पुरुष समास

१. पद्मानन्द महाकाव्य (तीर्थंकर, श्लो० ६७-७६)
२. द्र०—निबन्धक का "विष्णुराण" का भारत", पृ० २२०
३. पातञ्जल योग दर्शन, २।२९
४. वही, २।३०

करने पर 'अहिंसा' शब्द सिद्ध होता है। अहिंसा का उच्चतम स्वरूप प्राणिमात्र में अपनी आत्मा को व्यापक रूप में देखना है। जो (साधक) सम्पूर्ण भूतों को (अपनी) आत्मा में ही देखता है और समस्त भूतों में भी अपनी आत्मा को ही देखता है, वह इस (सर्वात्मदर्शन) के कारण ही किसी से घृणा नहीं करता तथा किसी प्राणी को किसी प्रकार कष्ट नहीं देता और न स्वेतर से कष्ट दिलाने की चेष्टा करता है[१]। जैनों के साम्प्रदायिक धर्म में अहिंसा के लिये उदात्त भावना है तथा व्यावहारिक उपयोगिता है। भगवान् महावीर ने अठारह धर्मस्थानों में सर्व-प्रथम स्थान अहिंसा का बतलाया है। समस्त जीवों—प्राणियों के साथ संयम से व्यवहार रखना अहिंसा है। वह (अहिंसा) सब प्रकार के सुखों को देनेवाली मानी गयी है। अतः यह व्रत सर्वश्रेष्ठ है—इस व्रत के समान दूसरा कोई भी व्रत नहीं है[२]। संसार में जितने भी त्रस और स्थावर प्राणी हैं, उन सबको जान और अनजान में न तो स्वयं मारना चाहिये और न दूसरों से मरवाना चाहिये, क्योंकि यह तो मनोवैज्ञानिक सत्य है कि पाप-पुण्य या धर्माधर्म के उपदेष्टा को उस कार्य के लिये फल भोगना स्वाभाविक और न्यायपूर्ण है। पौराणिक प्रतिपादन भी है कि व्यक्ति जिसके उपदेश से पुण्य या पाप करता है, वह (उपदेश कर्ता) अपने पुण्य वा पापरूप उपदेश का भागी बनता है[3]। जो मनुष्य प्राणियों की स्वयं हिंसा करता है, दूसरों से हिंसा करवाता है और हिंसा करने वालों का अनुमोदन करता है, वह संसार में अपने लिये शत्रुता को बढ़ाता है, क्योंकि हिंसा व्यापार के लिये प्रेरणा अथवा अनुमोदन में भी तो स्पष्ट नहीं, किन्तु अस्पष्ट कर्तृत्व का व्यापार तो है ही, इसलिये अनुमोदन करने का भी आदेश वर्जित है[४]। संसार में रहने वाले त्रस और स्थावर जीवों पर मन से, वचन से और शरीर से किसी भी तरह दण्ड का प्रयोग नहीं करना चाहिये[५]। सभी जीव, जीना चाहते हैं, मरना कोई नहीं चाहता। इसलिये निर्ग्रन्थ (जैनमुनि) घोर प्राणिबध का सर्वथा त्याग करते हैं[६]। भय और वैरनिवृत्त साधक को, जीवन के प्रति मोह-ममता रखने वाले समस्त प्राणियों को सर्वत्र अपनी

---

१. यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति ।
सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ (इशोपनिषद्. ६)

२. तत्थिमं पढमं ठाणं महावीरेण देसियं ।
अहिंसा निउणा दिट्ठा सव्व भूतेसु संजमा ॥
जावन्ति लोए पाणा, तसा अदुवा थावरा ।
ते जाणमजाणं वा न हणे नो वि घायए ॥ (दशवैकारिक सूत्र, अ० ६ गा ९-१०)।

३. सयं, तिवायए पाणे, अदुवऽन्नेहिं घायए ।
हणन्तं वाऽणु जाणाइ, वेरं वड्ढई अप्पणो ॥ (सूत्रकृताङ्ग श्रु० १ अ० १ उ० १ गा०३)

४. जगनिस्सि एहिं भूएहिं, तसनामेंहि थावरे हिं च ।
नो तेसिमार भे दंड, मणसा वयसा कायसा चेव ॥ (उत्तराध्ययनसूत्र अ० ८। गा०-१०)

५. सव्वे जीवा वि इच्छन्ति, जीविउं न मरिज्जि उं ।
तम्हा पाणि वहं घोरं निग्गंथा वज्जयन्तिणं ॥ (दश० अ० ६ गा० ११)

६. अज्झत्थं सव्वओ सव्वं दिस्स, पाणे पियाय ए ।
न हणे पाणिणो पाणे, भयवेर ओ उवरए ॥ (उत्तरा० अ० ६ गा० ७)

ही आत्मा के समान जानकर उनकी कभी भी हिंसा न करनी चाहिये[1]। बुद्धिमान् मनुष्य छहो जीव-निकायों का सब प्रकार की युक्तियों से सम्यक् ज्ञान प्राप्त करे और "समग्र जीव दुःख से घबराते हैं"—ऐसा जान कर उन्हें दुःख न पहुँचाये[2]। ज्ञानी होने का सार यही है कि वह किसी भी प्राणी की हिंसा न करे। इतना ही अहिंसा के सिद्धान्त का ज्ञान यथेष्ट है। यही अहिंसा का विज्ञान है[3]। सम्यक् बोध को जिसने प्राप्त कर लिया, वह बुद्धिमान् मनुष्य हिंसा से उत्पन्न होने वाले शत्रुतावर्धक एवं महाभयंकर दुःखों को जान कर अपने को पाप-कर्मों से बचाये[2]। संसार में प्रत्येक प्राणी के प्रति—फिर वह शत्रु हो या मित्र—सम भाव रखना तथा जीवनपर्यन्त छोटी-मोटी सभी प्रकार की हिंसा का त्याग करना वास्तव में बहुत दुष्कर है[4]। अहिंसा की दृढ़ स्थिति हो जाने पर उस योगी के निकट सब प्राणी निर्वैर हो जाते हैं[5]।

अहिंसा की महिमा के सम्बन्ध में महर्षि पतञ्जलि का कथन है कि जब योगी का अहिंसा-भाव पूर्णतया दृढ़-स्थिर हो जाता है, तब उसके निकटवर्ती हिंसक जीव भी वैरभाव से रहित हो जाते हैं। इतिहास ग्रन्थों में जहाँ मुनियों के आश्रमों की शोभा का वर्णन आता है, वहाँ वनचर जीवों में भी स्वाभाविक वैर का अभाव दिखलाया गया है, जो उन ऋषियों के अहिंसा-भाव की प्रतिष्ठा का द्योतक है। आदि कवि वाल्मीकि ने अगस्त्याश्रम के वर्णन में ऐसा ही चित्रण उपस्थित किया है। यथा—पुण्यकर्मा महर्षि अगस्त्य ने जब से इस दिशा में पदार्पण किया है, तब से यहाँ के निशाचर वैर रहित और शान्त हो गये हैं[7]।

वाल्मीकि-आश्रम के वर्णन में गोस्वामी तुलसी दास ने रामचरित मानस के अयोध्या-काण्ड में अहिंसा की महिमा के वर्णन में कहा है कि वहाँ के पशु पक्षी तथा हाथी-सिंह आदि हिंसक प्राणी वैर रहित होकर विचरण करते थे[8]।

---

१. सव्वाहिं अणु जुत्तीहिं, मईमं पडिले हिया।
सव्वे अक्कन्त दुक्खाय, अओ सव्वे न हिंसया ।। (सूत्र० श्रु० १ अ० ११ गा० ९)
२. एवं खु नाणिमों सारं, जं न हिंसई किंचण।
अहिंसा समयं चैव एमावन्तं वियोणिया ।। (वही श्रु० १ अ० ११ गा० १०)
३. संबुज्झमाणे उ नरे मई मं, पावाउ अप्पाणं निवट्टएज्जा।
हिंसप्प सूमाइं दुहाइं मत्ता, वेरा नुबन्धीणि महब्भयाणि ।। (वही अ० १० गा० २१)
४. समया सव्व भूएसु, सत्तु-मित्रेषु वा जगे।
५. पणा इवाय विरई, जावज्जीवाय दुक्करं ।। (उत्तरा० अ० १९ गा० २५)
६. अहिंसा प्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः ।। (पा० यो० द० २।३५)
७. यदाप्रभृति चाक्रान्ता दिगियं पुण्यकर्मणा।
तदा प्रभृति निर्वैराः प्रशान्ता रजनीचराः ।। (रामायण अरण्य का० ११।८३)
८. खग मृग बिपुल कोलाहल करहीं।
बिरहितबैर मुदित मन चरहीं ।।
करि केहरि कपि कोल कुरंगा।
बिगतबैर बिचरहिं सब संगा ।। (१२३।४; १३७।१)

**सच्च**

यम के द्वितोय उपाङ्ग सच्च (सत्य) के महत्त्व में जैनवाङ्मय का प्रतिपादन भी उदात्तात्मक है। यथा—सदा अप्रमादी और सावधान रहकर, असत्य को त्याग कर, हितकारी सत्य वचन ही बोलना चाहिये। इस तरह सत्य बोलना बड़ा कठिन होता है[1]। किसी के पूछने पर भी अपने लिये दूसरों के लिये अथवा दोनों में से किसी के लिये भी निरर्थक या मर्मभेदक वचन नहीं बोलना चाहिये[2]। श्रेष्ठ धीर पुरुष स्वयं जानकर अथवा गुरुजनों से सुनकर प्रजा का हित करने वाले धर्म का उपदेश करे। जो आचरण निन्द्य हों, निदान वाले हों उनका कभी सेवन न करे[3]। अपने स्वार्थ के लिये अथवा दूसरों के लिये क्रोध से अथवा भय से—किसी भी प्रसङ्ग पर दूसरों को पीड़ा पहुँचाने वाला असत्य वचन न तो स्वयं बोलना और न तो दूसरों से बोलवाना चाहिये। असत्य वचन सत्पुरुषों द्वारा निन्दित माना गया है[4]। श्रेष्ठ साधु पापकारी, निश्चयकारी और दूसरों को दुःख पहुँचाने वाली वाणी न बोले। श्रेष्ठ मानव इसी तरह क्रोध, लोभ, भय और हास्य से भी पापकारी वाणी न बोले। हँसते हुए भी पाप वचन नहीं बोलना चाहिये[5]। आत्मार्थी साधक को दृष्ट (सत्य) परिमित, असन्दिग्ध परिपूर्ण, स्पष्ट अनुभूत, वाचालतारहित और किसी को भी उद्विग्न न करने वाली वाणी बोलना चाहिये[6]। भाषा के गुण तथा दोषों को भली-भाँति जानकर दूषित भाषा को सदा के लिये छोड़ देने वाला, षट्काय जीवों पर संयत रहने वाला तथा साधुत्व-पालन में सदा तत्पर

---

१. निच्च कालऽप्पमत्तेणं मुसावायविवज्जणं।
भासियव्वं हियं सच्चं निच्चाउत्तेण दुक्करं ॥ (उत्तरा० अ० १९ गा० २७)

२. न लवेज्ज पुट्ठो सावज्जं, न निरट्ठं न मम्मयं।
अप्पणट्ठा परट्ठा वा, उभयस्सन्तरेण वा ॥ (वही अ० १ गा० २५)

३. स यं समेच्च अदुवा वि सोच्चा,
भासेज्ज धम्मं ह्रिययं पयाणं।
जे गरहिया सणियाणप्प ओगा,
न ताणि सेवन्ति सुधीर धम्मा ॥ (सूत्र० श्रु० १ अ० १३ गा० १९)

४. अप्पणट्ठा परट्ठा वा, कोहा वा जइ वा भया।
हिंसगं न मुसं बूया, नो वि अन्नं वयावए ॥
मुसावाओ या लोगम्मि, सव्व साहूहिं गरहिओ।
अविस्सा सोय भूयाणं, तम्हा मोसं विवज्जए ॥ (दश० अ० ६ गा० १२-१३)

५. तहेव सावज्जऽणुमोयणी गिरा,
ओहारिणी जाय परोवधायिणी।
से कोह लोह भय हासमाणसो,
न हासमाणो वि गिरं व एज्जा ॥ (वही, अ० ७ गा० ५४)

६. दिट्ठं मियं असंदिद्ध, पडि पुराणं वयं जियं।
अयं पिरमणुव्विग्गं, भासं निसिर अत्तवं ॥ (वही, अ० ८ गा० ४९)

बुद्धिमान् साधक केवल हितकारी मधुर भाषा बोले[1]। विचारवान् मुनि को वचन-शुद्धि का भलीभाँति ज्ञान प्राप्त करके दूषित वाणी सदा के लिए छोड़ देनी चाहिये और खूब सोच-विचार कर बहुत परिमित और निर्दोष वचन बोलना चाहिये। इस तरह बोलने से सत्पुरुषों में महान् प्रशंसा प्राप्त होती है[2]। काने को काना, नपुंसक को नपुंसक, रोगी को रोगी और चोर को चोर कहना यद्यपि सत्य है तथापि ऐसा नहीं कहना चाहिये (क्योंकि इनसे उन व्यक्तियों को दुःख पहुँचता है) मनु के अनुसार अप्रिय सत्य बोलना निषिद्ध है "न ब्रूयात् सत्यमप्रियम्"[3]। जो मनुष्य भूल से मूलतः असत्य, किन्तु ऊपर से सत्य मालूम होने वाली भाषा बोल उठता है वह भी पाप से अछूता नहीं रहता, तब भला जो जान-बूझ कर असत्य बोलता है, उसके पाप का तो कहना ही क्या[4]। जो भाषा कठोर हो, दूसरों को भारी दुःख पहुँचाने वाली हो—वह सत्य ही क्यों न हो—नहीं बोलनी चाहिये। क्योंकि उससे पाप का आस्रव होता है[5]।

पातञ्जल योगानुसार सत्य की दृढ़ स्थिति हो जाने पर (योगी मे) क्रियाफल-आश्रय-भाव आ जाता है[6]। अर्थात्, जब योगी सत्य का पालन करने में पूर्णतया परिपक्व हो जाता है, तब उसमें किसी प्रकार की कमी नहीं रहती, उस समय वह योगी कर्तव्यपालनरूप-क्रियाओं के फल का आश्रय बन जाता है। जो कर्म किसी ने नहीं किया है, उसका भी फल उसे प्रदान कर देने की शक्ति उस योगी में आ जाती है, अर्थात् जिसको जो वरदान, शाप या आशीर्वाद देता है, वह सत्य हो जाता है। वह जल को अग्नि में और अग्नि को जल में परिणत कर सकता है। ऐसे योगी के लिये कोई भी कार्याकार्य असम्भव नहीं है।

**अतेण (अस्तेय)**

यम के तृतीय उपाङ्ग अतेण अर्थात् अस्तेय (चोरी न करना) के लिये भी जैन संस्कृति में प्रमुख स्थान है। प्रतिपादन है कि पदार्थ सचेतन हो या अचेतन, अल्प हो या बहुत, दाँत

---

१. भासाए दो से य गुणे य जाणिया,
तीसे च दुट्ठे परिवज्जये सया।
छसु संजए सामणिए सया जए,
वएज्ज बुद्धे हियमाणु लोमियं॥ (वही, अ० ७ गा० ५६)

२. सवक्क सुद्धिं समुपेहिया मुणी,
गिरं च दुट्ठं परिवज्जए सया।
मियं अदुट्ठं अणुवीह भासए,
सयाणमज्झे लहई पसं सणं॥ (वही, अ० ७ गा० ५५)

३. तहेव काणं काणेत्ति पंडगं पंडगेत्ति वा।
वाहियं वा विरोगित्ति तेणं चोरेत्ति न वए॥ (वही, अ० ७ गा० १२)

४. वितहं वितहामुत्तिं, जंगिरं भासए नरो।
तम्हा सो पुट्ठो पावेणं किं पुण जो मुसं वए॥ (वही, अ० ७ गा० ५)

५. तहेव फरुषा भासा, गुरु भूओ वेघाइणी।
सच्चा वि सान वत्तव्वा, जसो पावस्स आगमो॥ (वही, अ० ७ गा० ११)

६. सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम्। (पा० यो० २।३६)

कुरेदने की सींक भी जिस गृहस्थ के अधिकार में हो, उसकी आज्ञा लिये बिना पूर्ण संयमी साधक न तो स्वयं ग्रहण करते हैं और न दूसरों को ग्रहण करने के लिये प्रेरित करते हैं और न ग्रहणकर्ताओं का अनुमोदन करते हैं[1]।

ऊँची-नीची और तिरछी दिशा में जहाँ कहीं भी जो त्रस और स्थावर प्राणी हों, उन्हें संयम से रहकर अपने हाथों से, पैरों से किसी भी अंग से पीड़ा नहीं पहुँचानी चाहिये। दूसरों की बिना दी हुई वस्तु भी चोरी से ग्रहण नहीं करना चाहिये[2]।

जो मनुष्य अपने सुख के लिये त्रस या स्थावर प्राणियों की क्रूरतापूर्वक हिंसा करता है—उन्हें अनेक तरह से कष्ट पहुँचाता है, जो दूसरों की चोरी करता है, जो आदरणीय व्रतों का कुछ भी पालन नहीं करता, वह भयंकर क्लेश उठाता है[3]।

दाँत कुरेदने की सींक आदि तुच्छ वस्तुएँ भी बिना दिये चोरी से न लेना, निर्दोष एवं एषणीय भोजन पान भी दाता के यहाँ से दिया हुआ लेना, यह बड़ी दुष्कर बात है[4]।

अस्तेय के फल के प्रसंग में पतञ्जलि मुनि का कथन है—'चोरी के अभाव की दृढ़ स्थिति हो जाने पर सब प्रकार के रत्न उसके समक्ष प्रकट हो जाते है। अर्थात् जब साधक में चोरी का अभाव पूर्णतया प्रतिष्ठित हो जाता है, तब पृथ्वी में जहाँ कहीं भी गुप्त स्थान में पड़े हुए समस्त रत्न उसके सामने प्रकट हो जाते हैं अर्थात् सर्वत्र स्थित सम्पत्ति का ज्ञान उस साधक को अवश्य हो जाता है[5]।

**बंभचरियं (ब्रह्मचर्य)**

बंभचरियं=ब्रह्मचर्य 'यम' का चौथा उपांग है। इसके सम्बन्ध में प्रचुर मात्रा में वर्णन, जैन वाङ्मय उपस्थित करता है—जो मुनि संयम-घातक दोषों से दूर रहते हैं, वे लोक में रहते

---

१. चित्तमंतमचित्तं वा, अप्पं वा यदि वा बहुं।
दंत सोहणमित्तंपि, उग्गहं से अजाइया॥
तं अप्पणा न गिण्हन्ति, नोवि गिण्हवए परं।
अन्नं वागिण्हमाणंपि नाणुजानन्ति संजया॥ (दश० अ० ६ गा० १४-१५)

२. उड्ढं अहेय तिरियं दिसासु,
तसाय जे थावर जे य पाणा।
हत्थेहि पाए हिं य संजमित्ता,
अदिन्नमन्नेसु य नो गहेज्जा॥ (सूत्र० श्रु० १ अ० १० गा० २)

३. तिव्वं तपे पाणिणो थावरे य,
जे हिंसति आयसुहं पडुच्च।
जे लसए होइ अदत्तहारीं,
ण सिक्खई सेय वियस्स किंचि॥ (वही, श्रु० अ० ५ उ० १ गा० ४)

४. दन्त सोहणमाइस्स, अदत्तस्स विवज्जणं।
अणवज्जेसणि ज्जस्स गिण्हणा अविदुक्करं॥ (उत्तरा० अ० १९ गा० २८)

५. अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम्। (पा० यो० २।३७)

हुए भी दुःसेव्य प्रमादस्वरूप और भयङ्कर अब्रह्मचर्य का कभी सेवन नहीं करते। यह अब्रह्मचर्य अधर्म का मूल है, महादोषों का स्थान है, इसलिये निग्रंथ मुनि मैथुन-संसर्ग का सर्वथा परित्याग करते हैं। आत्मशोधक मनुष्य के लिये शरीर का शृंगार, स्त्रियों का संसर्ग और पौष्टिक स्वादिष्ट भोजन—सब तालपुट विष के समान भयङ्कर है[1]।

ब्रह्मचर्य में अनुरक्त भिक्षु को मन में वैषयिक आनन्द पैदा करने वाली तथा काम भोग की आसक्ति बढ़ाने वाली स्त्री-कथा को छोड़ देना चाहिये। ब्रह्मचर्यरत भिक्षु को स्त्रियों के साथ बातचीत करना और उनसे बार-बार परिचय प्राप्त करना सदा के लिए छोड़ देना चाहिये। ब्रह्मचर्यरत भिक्षु को न तो स्त्रियों के अङ्ग-प्रत्यंगों की सुन्दर आकृति की ओर देखना चाहिये और न आँखों में विकार पैदा करने वाले हाव-भावों और स्नेहभरे मीठे वचनों की ही ओर। ब्रह्मचर्यरत भिक्षु को स्त्रियों का कूजन, रोदन, गीत, हास्य, सीत्कार और करुणक्रन्दन जिनके सुनने पर विकार पैदा होते हैं—सुनना छोड़ देना चाहिये। ब्रह्मचर्य भिक्षु स्त्रियों के पूर्वानुभूत हास्य, क्रीड़ा, रति, दर्प, सहसावित्रासन आदि कार्यों को कभी भी स्मरण न करे। ब्रह्मचर्यरत भिक्षु को शीघ्र ही वासनावर्धक पुष्टिकारक भोजन-पान सदा के लिये परित्याग कर देना चाहिये। ब्रह्मचर्यरत स्थिरचित्त भिक्षु को संयम यात्रा के निर्वाह के लिये सर्वदा धर्मानुकूल विधि से प्राप्त परिमित भोजन ही करना चाहिये। कैसी ही भूख क्यों न लगी हो, लालचवश अधिक मात्रा में कभी भोजन नहीं करना चाहिये[2]।

काम-भोगों का रस लेने वाले के लिए अब्रह्मचर्य से विरक्त होना और उग्र ब्रह्मचर्य महाव्रत का धारण करना बड़ा कठिन कार्य है[3]।

श्रमण तपस्वी स्त्रियों के रूप, लावण्य, विलास, हास्य, मधुर वचन, संकेत-चेष्टा, हाव-भाव और कटाक्ष आदि का तनिक भी विचार मन में न लाये और न इन्हें देखने का प्रयत्न करे। स्त्रियों को रागपूर्वक देखना, उनकी अभिलाषा करना, उनका चिन्तन करना, उनका कीर्तन करना आदि कार्य ब्रह्मचारी पुरुष को कदापि नहीं करने चाहियें। ब्रह्मचर्य-व्रत में सदा रत रहने की इच्छा करने वाले पुरुषों के लिये यह नियम अत्यन्त हितकर है और उत्तम ध्यान करने में सहायक है[4]।

---

१. अबंभचरियं घोरं, पमायं दुरहिट्ठियं।
नाऽऽयरन्ति मुणीलोए, भेयाययणवज्जिणो॥
मूलमेयमहम्मस्स, महादोस समुस्सयं।
तम्हा मेहुण संसग्गं, नग्गं था वज्जयन्ति णं॥
विभूसा इत्थि संसग्गो, यणीयं रस भोयणं।
नरस्सऽत्तगवेसिस्स, विसं तालउडं जहा॥
(दश० अ० ६ गा० १६, ६ गा० ११ और ८ गा० ५७)

२. उत्तरा० अ० १६ गाथा २–८

३. उत्तरा० अ० १९ गा० २८।

४. वही, अ० ३२ गा० १४–१५।

जैसा बहुत अधिक ईन्धन वाले जंगल में पवन से उत्तेजित दावाग्नि शान्त नहीं होती उसी तरह मर्यादा से अधिक भोजन करने वाले ब्रह्मचारी की इन्द्रियाग्नि भी शान्त नहीं होती। अधिक भोजन किसी को भी हितकर नहीं होती[1]। ब्रह्मचर्यरत भिक्षु को शृङ्गार के लिये शरीर की शोभा और सजावट का कोई भी शृङ्गारी काम नहीं करना चाहिये।

ब्रह्मचारी भिक्षु को शब्द, रूप, गन्ध, रस और स्पर्श—इन पाँच प्रकार के कामगुणों को सदा के लिये छोड़ देना चाहिये। स्थिर चित्त, भिक्षु, दुर्जय काम-भोगों को सदा-सर्वदा के लिये छोड़ दे। इतना ही नहीं जिनसे ब्रह्मचर्य में तनिक भी क्षति पहुँचाने की सम्भावना हो, उन सब शंका-स्थानों का भी उसे परित्याग कर देना चाहिये[2]।

देवलोक सहित समस्त संसार के शारीरिक तथा मानसिक सभी प्रकार के दुःख का मूल एकमात्र काम-भोगों की वासना ही है। जो साधक इस सम्बन्ध में वीतराग हो जाता है, वह शारीरिक तथा मानसिक सभी प्रकार के दुःखों से छूट जाता है[3]।

जो मनुष्य इस प्रकार दुष्कर ब्रह्मचर्य का पालन करता है उसे देव, दानव, गन्धर्व, यक्ष, राक्षस और किन्नर आदि सभी नमस्कार करते हैं। यह ब्रह्मचर्य व्रत ध्रुव है, नित्य है, शाश्वत है और जिनोपदिष्ट है। इसके द्वारा पूर्व काल में कितने ही जीव सिद्ध हो गये हैं, वर्तमान में हो रहे हैं और भविष्य में होंगे[4]।

ब्रह्मचर्य की स्थिति के दृढ़ हो जाने पर सामर्थ्य का लाभ होता है। अर्थात् जब साधक में ब्रह्मचर्य की पूर्णतया दृढ़ स्थिति हो जाती है, तब उसके मन, बुद्धि, इन्द्रिय और शरीर में अपूर्व शक्ति का प्रादुर्भाव हो जाता है; साधारण मनुष्य किसी काम में भी उसकी बराबरी नहीं कर सकते[5]।

**अपरिग्गह = अपरिग्रह**

यम का पञ्चम उपाङ्ग है अपरिग्गह अर्थात् किसी वस्तु को भविष्य उपयोग के लिए संग्रह नहीं करना। इसके सम्बन्ध में प्राणिमात्र के संरक्षक ज्ञातपुत्र (भगवान् महावीर) ने कुछ वस्त्र आदि स्थूल पदार्थों को परिग्गह (परिग्रह) नहीं बतलाया है। वास्तविक परिग्रह तो उन्होंने किसी भी पदार्थ पर मूर्च्छा का—आसक्ति का रखना बतलाया है[6]।

पूर्ण संयमी को धन-धान्य और नौकर-चाकर आदि सभी प्रकार के परिग्रहों का त्याग करना होता है। समस्त पाप-कर्मों का परित्याग करके सर्वथा निर्ममत्व होना तो और भी कठिन बात है[7]।

---

१. वही, अ० ३२ गा० ११।
२. वही, अ० १६ गा० ९–१०, १४।
३. वही, अ० ३२ गाथा १९।
४. वही, अ० १६ गा० १६–१७।
५. ब्रह्मचर्य प्रतिष्ठायां वीर्यलाभः। (पा० यो० २।३९)
६. न सो परिग्गहो वुत्तो, नायपुत्रेण ताइणा।
मुच्छा परिग्गहो वुत्तो इइ वुत्तं महेसिणा॥—दश० अ० ६ गा० २१
७. धण-धन्न-पेसवग्गेसु, परिग्गह विवज्जणं।
सव्वारंभ परिच्चाओ निम्ममत्तं सुदक्करं॥—उत्तरा० अ० १९ गा० ३०

जो संयमी ज्ञातपुत्र (भगवान् महावीर) के प्रवचनों में रत हैं वे विड़ और उद्भेद आदि नमक तथा तेल, घी, गुड़ आदि किसी वस्तु के संग्रह करने का मन में संकल्प तक नहीं करते[1]। परिग्रह विरक्त मुनि जो भी वस्त्र, पात्र, कम्बल और रजोहरण आदि वस्तुएँ रखते हैं, वे सब एकमात्र संयम की रक्षा के लिये ही रखते हैं—काम में लाते हैं (इनके रखने में किसी प्रकार की आसक्ति का भाव नहीं है[2])।

ज्ञानी पुरुष, संयम-साधक उपकरणों के लेने और रखने में कहीं भी किसी भी प्रकार का ममत्व नहीं करते और तो क्या, अपने शरीर तक पर भी ममता नहीं रखते[3]। संग्रह करना, यह अंदर रहने वाले लोभ की झलक है। अतएव मैं मानता हूँ कि जो साधु मर्यादा-विरुद्ध कुछ भी संग्रह करना चाहता है, वह गृहस्थ है—साधु नहीं है[4]।

अपरिग्रह की महिमा के प्रतिपादन में पतञ्जलि मुनि का कथन है कि उपरिग्रह की स्थिति हो जाने पर पूर्वजन्म कैसे हुए थे, इस बात का सम्यक् ज्ञान हो जाता है, अर्थात् जब योगी में अपरिग्रह का भाव पूर्णतया स्थिर हो जाता है, तब उसे अपने पूर्वजन्मों की और वर्त्तमान जन्म की सम्पूर्ण बातें ज्ञात हो जाती हैं, अर्थात् मैं पहले किस योनि में पैदा हुआ था, मैंने उस समय क्या-क्या काम किये, किस प्रकार रहा—ये सब स्मरण हो जाते हैं तथा इस जन्म की भी बीती हुई सब बातें स्मरण हो जाती हैं। यह ज्ञान भी संसार में वैराग्य उत्पन्न करने वाला और जन्म-मरण से छुटकारा पाने के लिए योगसाधन में प्रवृत्त करने वाला है[5]।

उपर्युक्त यम को सार्वभौम महाव्रत कहा गया है, अतः यह महाव्रत किसी विशिष्ट जाति, देश और कालविशेष से प्रतिबन्धित नहीं है। इसका साधन, हिन्दू, ईसाई और मुस्लिम आदि समस्त जाति के पुरुष कर सकते हैं; केवल भारत में ही नहीं, सम्पूर्ण संसार में इस (यम) की साधना की जा सकती है और काल या समय का भी इसमें प्रतिबन्ध नहीं—दिन, रात, मास-ऋतु सदा-सर्वदा इसकी साधना करने से सफलता मिलती है। इसकी साधना से प्रेय अर्थात् ऐहलौकिक ऐश्वर्य और श्रेयस अर्थात् पारलौकिक मोक्ष-निर्वाण आदि उपलब्धियाँ सुगमता से सिद्ध होती हैं। केवल सिद्धान्त नहीं, व्यावहारिकता से इसका पालन करना कल्याणप्रद है[6]।

---

१. विड़मुब्भेइमं लोणं, तेल्लं, सप्पि च फाणियं।
न ते सन्निहिमिच्छन्ति नायपुत्र वओरया॥—दश० अ० ६ गा० १८

२. यं पि वत्थं च पायं वा कम्बलं पायपुंछणं।
तं पि संजमलज्जट्ठा धारेन्ति परिहरन्ति य॥—वही, अ० ६ गा० २०

३. सव्वथुवहिणा बुद्धा, संरक्खण परिग्गहे।
अवि अप्पणो विदेहम्मि, नाऽऽयरन्ति ममा इयं॥ (वही, अ० ६ गा० २२)

४. लोहस्सेस अणुप्फासो, मन्ये अन्नयरा मवि।
जे सिया सन्निहीकामे गिही, पव्वए न से॥ (वही, अ० ६ गा० १९)

५. अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्तासंबोधः। (पा० यो० २।३९)

६. जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमाः महाव्रतम्। (वही, २।३१)



# स्वयंभूपूर्व अपभ्रंश-कविता

डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन

अब यह विवाद से परे है कि स्वयंभूच्छन्द 'पउमचरिउ' और 'रिट्ठणेमिचरिउ' के रचयिता स्वयंभू हैं और वह एक हैं। स्व० छं० में छंदों के जो उदाहरण दिये गये हैं, उनमें कुछ तो उनके रचयिताओं के नाम के साथ उद्धृत हैं, और कुछ अज्ञातनाम रचनाएँ उद्धृत हैं। इनमें से अधिकांश रचनाएँ स्वयंभू की हैं, उन्होंने विनयवश उनके साथ अपना नाम नहीं जोड़ा।

उदाहरण के लिए स्व० छं० में छत्ता रूप में प्रयुक्त छड्डणिआ का यह उदाहरण स्वयंभू ने अपनी रचना पउमचरिउ से लिया है—

"खरदूसण गिलेँवि चन्दणहिहेँ तित्तिण जाइय।
णं खयकाल छुइ रावणहो पडीवी धाइय॥" १८।४० प०च०

खरदूषण को निगलकर भी चन्द्रनखा को तृप्ति नहीं हुई मानो वह क्षयकाल की भूख की तरह उल्टी रावण के पास दौड़ी।

स्व० छं० में उद्धृत यह छंद पउमचरिउ का है—

"अक्खइ गउतमसामि तिहुअणे लद्धपसंसहोँ।
सुण सेणिअ उप्पत्ति रक्खसवाणरवंसहोँ॥" प० च० १।५

गौतमस्वामी कहते हैं—हे श्रेणिक, त्रिभुवन में प्रशंसा प्राप्त करने वाले राक्षस और वानर वंशों की उत्पत्ति सुनो।

एक उदाहरण और। स्व० छं० ९।१ में उद्धृत यह छन्द प० च० की तीसरी संधि का घत्ता है—

तिहुअण-गुरु तं गयउरु मेल्लेँवि खीण कसाइउ।
गय-संतउ विहरंतउ पुरिम तालु संपाइउ॥

इसी प्रकार—

इय चिन्धइ जसु सिद्धइं परसमाणु जसु अप्पउ।
गह चक्कहो तइ लोक्कहोँ सो जें पेउ परमप्पउ॥ ११।३

'रिट्ठणेमिचरिउ' अभी अप्रकाशित है, जो, इस लेखक के संपादनाधीन है। उसका अनुमान है कि रि० णे० च० से भी रचनाएँ स्वयंभू छंद में उद्धृत की गई हैं।

दूसरे उद्धृत कवियों में से चतुर्मुख और गोविन्द के उद्धरण सबसे अधिक हैं, सम्भवतः ये कवि स्वयंभू से पूर्व के हैं और जैसा कि उनकी रचनाओं से स्पष्ट है कि ये प्रबन्ध-कवि हैं। चतुर्मुख को स्वयंभू ने छड्डणिया दुवई और ध्रुवकों से विजड़ित 'पद्धड़िया' का निर्माता बताया है।

छड्डुणि दुवई धुवइ हिं जडिय।
वउमुहेण समप्पिय पद्धडिय॥ रि० णे० च० ४।१

स्व० छं० में उद्धृत छंदों में से अधिकांश का सम्बन्ध हरिवंश कथा से है; स्वयंभू ने रि० णे० चरिउ के सन्दर्भ में ही चतुर्मुख को पद्धड़िया का प्रवर्तक बताया है। इससे सिद्ध है कि चतुर्मुख ने हरिवंश पर पद्धड़ियाशैली में काव्य की रचना की। उनके अवतरण इस प्रकार हैं—

हउं अज्जुणु तुम्ह एउ रणु। २।१

मैं अर्जुन, तुम और यह रण।

को महुँ जीअंतहुँ णेइ धणु। २।३

कौन मेरे जीते हुए, धनुष ले जाता है।

णिअणाम पआसहं सुरहं सज्यासहं। २।३

अपना नाम प्रकाशित करने वाले देवताओं के समान।

दोणह किअ-अहिसेअए विविह समुब्भिअ-चिंधहइं।
वड्ढि असमरासइं वलइं वे वि सणद्धइं॥ ८७।१

द्रोणाचार्य का अभिषेक होने पर, जिन्होंने अपने-अपने चिह्न उठा लिये हैं, जिनमें युद्ध का आवेग बढ़ रहा है, ऐसे दोनों सैन्य संनद्ध हो गए।

कुछ अवतरण रामकथा से सम्बन्ध रखते हैं, इससे यह अनुमान निराधार नहीं कि चतुर्मुख ने रामकाव्य की भी रचना की होगी।

भाइ-विओअए जिह जिह करइ विहीसणू सोओ।
तिह तिह दुक्खेण रुअइ सह विवइ वाणर लोओ॥

भाई के वियोग में जैसे-जैसे विभीषण शोक करता वैसे-वैसे वानरलोक विपत्ति में साथ-साथ रो उठता है।

णं पवरुपलासु वणसंचारि पफुल्लिआ।
ते चोद्दह लक्खणें णिमिसद्धे सरसल्लिआ॥ ६।६३

उन चौदह राक्षसों को लक्ष्मण ने आधे पल में तीरों से वेध दिया, [रास्ते में जाते हुए] वे ऐसे दिखाई देते थे जैसे खिले हुए पलाशपुष्प हों, निम्नलिखित अवतरण में प्रकृति का चित्रण है—

ससि उग्गउ ताम जेण णह-अंगण मंडियउ।
णं रह रहचक्क दीसइ अरुणें छड्डियउ॥ ६।६५

इतने में चंद्र उग आया, उसने नभ के आँगन को मंडित कर दिया, वह ऐसा दिखाई देता, जैसे अरुण (बाल सूर्य) के द्वारा छोड़ा गया रतिरथ चक्र हो।

इस प्रकार चतुर्मुख ने हरिवंश और रामकथा पर प्रबंधकाव्यों की रचना की।

गोविंद के निम्नलिखित अवतरण स्व० छ० में उपलब्ध हैं।

ठामठामहि घास-संतट्ठ रत्तिहिं परिसंठिआ।
रोमंथणवस-चलिअ गंडआ,
दीसंति धवलुज्जल जोण्हा णिहाणाइं गोहणा॥

स्थान-स्थान पर घर्षण से भयभीत, रात्रियों में बैठी हुई जुगाली के कारण गंडस्थलों को चलाती हुई गाएँ ऐसी दिखाई देती हैं, जैसे धवल उज्जवल ज्योत्स्ना के समूह हों।

"सव्वु गोविउ जइवि जोएइ हरि सुट्ठु वि आअरेण
देइ दिट्ठि जहिं कहिं वि राही
को सक्कइ संवरेवि डड्ढणअण, णेहें पलोट्टउ" ७।१०।२।

यद्यपि हरि सब गोपियों को अत्यंत आदर से देखते हैं, परंतु दृष्टि वही देते हैं, जहाँ राधा है; स्नेह से सराबोर दग्ध नयनों को कौन रोक सकता है?

हरि के वियोग में संताप से तप्त गोपी कमलिनी का पत्ता तोड़कर अपने स्तनों के विस्तार पर रखती हैं, उस अनजान (मुग्धा) ने फल पा लिया। अब प्रिया को जो अच्छा लगे वह करे—

"देइ पाली थणह पब्भारें तोडेप्पिणु णलिणिदलु
हरि विओए संतावें तत्ती
फलु अण्णहि पाविउ, करो दइअ जं किंपि रुच्चइ" ४।११।१।

इन अवतरणों का राधाकृष्ण की प्रणय-कथा से सम्बन्ध है। निम्नलिखित प्रसंग कालियामथन का है। इसमें यशोदा का उद्वेग अभिव्यक्त हुआ है :—

'एहु विसमउ सुट्ठु आएसु पाणंतिउ मानुस हो
दिट्ठिविसु सप्पु कालियउ
कंसु वि मारेइ धुउ
कहिं गम्मउ काइं किज्जउ १०।१।"

यह अत्यन्त विषम आदेश है, मनुष्य के प्राणों का अंत करने वाला। कालिया नाग दृष्टिविष नाग है।

निश्चय ही वह, और कंस भी मारता है, कहाँ जाऊँ क्या करूँ?

गोविंद के दो एक अवतरणों का विषय सामान्य नीति-कथन है। जैसे—

"कमलकुमुअह एक्क-उप्पत्ति, ससि तो वि कुमुआ अरइ।
देइ सोक्खु कमलइ दिवाअरु
पाविज्जइ अवसफलु जेण जस्स पासे ठवेइउ" ११.७.।

कमल और कुमुद की एक जगह उत्पत्ति है, तब भी चंद्रमा कुमुद का आदर करता है, दिवाकर कमल को सुख देता है। जो जिसके साथ स्थापित होता है, उसे उसका फल अवश्य मिलता है।

"पिउपरोक्खहि भुजग चमकंति चंदेण उज्झोलउ किउ
ठिउ णिअत्त तें त्थु जेंम जाणि उ।
कज्ज णिप्पच्छिम उअह।
कज्ज आले लोअहिं मुणिज्जइ।" ४।९।३

इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि गोविन्द भी कृष्णकाव्य के समर्थ प्रबन्ध-कवि हैं, जो स्वयंभू से पहले हुए।

फुटकर कवियों के अवतरणों का विषय विविध है। आर्यदेव का उद्धरण है—

काईं करउँ माए पिउ ण गणइ लग्गी पाए।
मण्णु धरंते हो जाइ कठिण उत्तरंग भणाइ॥

हे माँ, क्या करूँ पैरों पर लगने को भी वह नहीं गिनता? क्रोध करने पर वह चला जाता है, पार पाना कठिन है?

एक कुलटा अपनी कन्या को यह सीरप देती है—

जें तें कें वि पुत्तिए देंति पइं तेहिं करेज्जसु रज्ज।
जो सो कोवि सुइउ वि ढेण्ढणओ।
तहो सिरें णिवडउ वज्ज। ३०।१

वे जो कोई भी हों, हे पुत्री, तुम्हें देते हैं (धन) उनके साथ तूँ राज्य कर, जो कोई भी सुभग [यदि गरीब है] तो उसके सिर पर वज्र गिरे।

माउरदेव (मातृदेव) का कहना है कि जीवन में भटकते हुए, कभी सच्चा मित्र मिल जाता है, जो सुख-दुःख में साथ देता है—

लद्धउ मित्त भंतेण रअणाअरु चंदेण।
जो झिज्जंते झिज्जइ वि तह भरइ भरंतेण॥

भ्रमण करते हुए चन्द्रमा ने रत्नाकर को मित्र के रूप में पा लिया, जो (समुद्र) चंद्रमा के क्षीण होने पर क्षीण होता है, और भरने पर भर जाता है।

एक अज्ञात कवि का कहना है कि व्यक्तित्व की सार्थकता पुरुषार्थ में है, यह व्यक्तित्व सामन्त-युग का व्यक्तित्व है—

जेण जाएँ रिउ ण कंपंति, सुअणा वि णंदंति णवि।
दुज्जणा वि ण मुअंति चिंतए॥
तें जाएँ कँवणु गुणु वर-कुमारि कण्णइल वंचिउ।
किं तणएँण तेण जाएण पअपूरण पुरिसेण॥
जासु ण कंदरि दरि विवर भरि उव्वरि उ ज़सेण।

जिसके उत्पन्न होने से शत्रु नहीं काँपते, सज्जन भी प्रसन्न नहीं होते, दुर्जन भी चिन्ता से नहीं मरते। उसके जन्म लेने से क्या फायदा?

वह श्रेष्ठ कुमारी कन्या-रूपी फल से वंचित है। पद की पूर्ति करने वाले पुरुष उस पुत्र के जन्म लेने से क्या कि जिसने अपने यश से गुफा, घाटी और विवर को भर कर नहीं छोड़ा।

आँगन में सोती हुई गोरी पर एक कवि की कल्पना है—

गोरी अंगणे सुप्पंति दिट्ठा।
चंदहो अप्पणी जोण्ह विउच्छिट्ठा॥ ६।४२।१

आँगन में सोती हुई गोरी ऐसी दिखाई दी, जैसे चंद्र ने अपनी चाँदनी को वहाँ छिटक दिया हो।

एकभक्त जिनेंद्र देव से कहता है—

लग्न अणेअ असड्ढलु तुइ चलणइ पणउ।
जिम जाणहि तिम पालहि किंकर अप्पणउ॥ ६।८।१

तुम्हारे चरणों में प्रणत कई असाधारण लोग लगे हुए हैं, जैसा तुम जानो वैसा पालन करो अपने इस किंकर को।

परस्त्री प्रेम के बारे में एक कवि कहता है—

हा हिअअ किं विसूरसु रूअं दठ्ठुण परकलत्ताण।
पावेण ठावरि लिप्पसि पावं पाविहसि तें ण पाविहसि॥

हे हृदय परस्त्रियों के रूप को देखकर क्यों दुःखी होते हो, तुम केवल पाप से लिप्त होते हो, तुम पाप को प्राप्त होगे, उसे प्राप्त नहीं करोगे।

निपुण कवि के अनुसार, पुत्र से बढ़कर संसार में दूसरा दुश्मन नहीं—

जाओ इरइ कलत्रं वड्ढतो भोअणं हरइ।
अत्थं हरइ समत्थो पुत्रसमो वेरिओणत्थि॥

पुत्र उत्पन्न होकर स्त्री का हरण करता है, बढ़ता हुआ, भोजन का हरण करता है, समर्थ होने पर धन का अपहरण करता है, पुत्र के समान बैरी नहीं है।

संसार में चुपचाप उपकार करनेवाले लोग कम हैं—

ते विरला सप्पुरुसा जे अभडंता घडंति कज्जालावे।
थोअच्चिअं च ते दुमा जे अमुणिअ-कुसुमणिग्गमा देंति फलं॥ ५।६

ऐसे लोग विरल हैं कि जो बिना कहे काम कर देते हैं, वे पेड़ बहुत ही थोड़े हैं, जो अपने पुणोद्गम को नहीं जताते हुए फल प्रदान करते हैं।

भोगी कवि ने गाँव में रहनेवाली ऐसी नवबधू की पीड़ा को अभिव्यक्ति दी है कि जिसका पति बूढ़ा है—

पउर जुवाणो गामो महुमासो जोव्वणं पई ठेरो।
जुण्णसुरा-साहीणा असइ मा होउ किं मरउ॥ ५।१

युवकों से भरपूर गाँव, मधुमास और यौवन, बूढ़ा पति, पुरानी शराब के अधीन वह असती न हो तो क्या मर जाए ? मध्ययुगीन (और आधुनिक) ग्रामीण समाज का यह यथार्थ चित्रण है ।

शुद्धशील ने वर्षा ऋतु का वर्णन इस प्रकार किया है—

णहु सकद्दमु णहु सकोअ महि सरस
सख मेह दिसि वंहल-विज्जुल
परिअ अण-मण मोह अरु
सवरि चावहरु पाउसु विंअंभिउ ॥ ९।२

पथ कीचड़-भरा, आकाश सकोप (लाल लाल) धरती सरस, गरजते हुए बादल, दिशाएँ बिजलियों से प्रचुर, ऐसा पथिक जनों के मनों को मोहने वाला धनुर्धर पावस वेग से फैल गया ।

इस विवेचन से सिद्ध है कि अपभ्रंश कविता स्वयंभू से बहुत पहले, संस्कृत प्राकृत कविताओं के समान्तर न केवल अपना स्थान बना चुकी थी, बल्कि विधा शिल्प और आध्यात्मिक और लौकिक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति के अपने शिल्प का विकास उसने कर लिया था ।

● ● ●

# वैभाषिक-मत-समीक्षा

( जैन ग्रन्थों के आधार पर )

डॉ० रमेशचन्द्र जैन

**वैभाषिक मत का परिचय**—वैभाषिकों को आर्यसमितीय भी कहते हैं। उनका मत इस प्रकार है—वस्तु चतुःक्षणिक–चार क्षण पर्यन्त है—जन्म उसे उत्पन्न करता है, स्थिति उसका स्थापन करती है, जरा उसे जीर्ण करती है तथा विनाश उसका नाश कर देता है। आत्मा भी इसी प्रकार चतुःक्षणिक है। आत्मा का दूसरा नाम पुद्गल है। अर्थ के समान काल में रहने वाला एक सामग्री से ही उत्पन्न होने वाला निराकार ज्ञान प्रमाण है[1]।

आचार्य प्रभाचन्द्र ने वैभाषिक शब्द की व्युत्पत्ति दी है, तदनुसार विभाषा को–सद्धर्म-प्रतिपादक ग्रन्थविशेष को जो पढ़ते हैं, वे वैभाषिक कहलाते हैं[2]। ये प्रतीत्यसमुत्पाद को स्वीकार कर विश्व के वैचित्र्य को कहते हैं, प्रतीत्य-हेतु प्रत्ययों का आश्रय लेकर एक दूसरे को हेतु बनाकर उस सामग्री का आश्रय लेकर हेतु-प्रत्यय भाव के द्वारा जिसमें संघातों से प्रधान ईश्वरादि कारकों से निरपेक्ष संघात उत्पन्न होते हैं, वह प्रतीत्यसमुत्पाद है। हेतु-फल (कारण कार्य) भाव से उसके बारह अङ्ग व्यवस्थित हैं। जैसे कि अविद्या के कारण संस्कार, संस्कार के कारण विज्ञान, विज्ञान के कारण नामरूप, नामरूप के कारण षडायतन, षडायतन के कारण स्पर्श, स्पर्श के कारण वेदना, वेदना के कारण तृष्णा, तृष्णा के कारण उपादान, उपादान के कारण भव, भव के कारण जाति तथा जाति के कारण मरण होता है[3]।

आचार्य विद्यानन्द ने उपर्युक्त बारह अङ्गों का विश्लेषण इस प्रकार किया है—क्षणिक, निरात्मक, अशुचि, दुःखों में उससे विपरीत लक्षण नित्य, सात्मक, शुचि और सुख लक्षण अविद्या का उदय होने पर किसी भी ज्ञेय में उस निमित्तक संस्कार होते हैं, जो कि पुण्य, पाप और आनेज्य के भेद से तीन प्रकार के हैं। वे शुभ, अशुभ और अनुभय विषयक हैं, वे अवश्य ही होते हैं और उनके होने पर वस्तु का विज्ञप्तिलक्षण विकल्पात्मक विज्ञान उत्पन्न होता ही है। उसके होने पर विज्ञान से उत्पन्न रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, लक्षण नामचतुष्टय

---

१. तत्रार्यसमितीयापरनामकवैभाषिकमतमदः चतुःक्षणिकं वस्तु। जातिर्जनयति। स्थितिः स्थापयति। जरा जर्जरयति। विनाशो विनाशयति। तथात्मापि तथाविध एव, पुद्गल-श्चात्मावभिधीयते। निराकारो बोधोऽर्थसहभाव्येकसामग्र्यधीनस्तत्रार्थे प्रमाणमिति। हरिभद्रः षड्दर्शन समुच्चय पृ० ७२–७३।

२. विभाषा सद्धर्मप्रतिपादक ग्रन्थविशेषं ये अधीयते ते वैभाषिकाः—न्यायकुमुदचन्द्र (प्र० भाग) पृ० ३९०।
विभाषया दीव्यन्ति चरन्ति वा वैभाषिकाः, विभाषां वा विदन्ति वैभाषिकाः—स्फुटार्थ अभिधर्मकोश व्याख्या पृ० १२।

३. न्यायकुमुदचन्द्र (प्र० भाग) पृ० ३९०, अष्टसहस्री पृ० २६४।

होते हैं। पृथ्वी आदि भूतचतुष्टय को रूप कहते हैं। इन नाम रूप के समुदाय लक्षण को नामरूप कहते हैं। उन नामरूप के सिद्ध होने पर चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, स्पर्शन, रसना और मन लक्षण छह आयतन होते हैं, जो कि आत्मा के करने योग्य क्रिया की प्रवृत्ति के हेतुक हैं। उनकी उत्पत्ति होने पर उन हेतुक छह स्पर्शकाय, विषयेन्द्रिय, विज्ञान-समूह लक्षण उत्पन्न होते हैं। जैसे 'रूपं चक्षुषा पश्यामि' इत्यादि ये विषय कहलाते हैं। उन विषयों के होने पर स्पर्श अनुभव लक्षण वेदना होती है। उस वेदना के सद्भाव में विषयों की आकांक्षा रूप तृष्णा उत्पन्न होती है। उसके होने पर तृष्णा की विपुलतालक्षण उपादान उत्पन्न होता है अर्थात् उन पदार्थों को ग्रहण करने के लिए प्रवृत्ति होती है। प्रवृत्ति के होने पर पुनर्भव को उत्पन्न करने रूप कर्म लक्षण भव होता है। उसके होने पर अपूर्वस्कन्ध के प्रादुर्भाव लक्षण जाति होती है, पुनः उस जाति से स्कन्ध के परिपाक और प्रध्वंस लक्षण जरा और मरण होते हैं[1]।

आचार्यों ने प्रतीत्यसमुत्पाद के बारह अंगों का पृथक्-पृथक् लक्षण इस प्रकार किया है—

अविद्या—अनित्य, अनात्मक, अशुचि और दुःखरूप सभी पदार्थों को नित्य, सात्मक, शुचि और सुखरूप मानना अविद्या है[2]।

संस्कार—अविद्या से रागादि संस्कार उत्पन्न होते हैं। संस्कार तीन प्रकार के हैं—१. पुण्योपग (शुभ), २. अपुण्योपग (अशुभ), ३. आनेज्योपग[3] (अनुभय रूप)।

विज्ञान—वस्तु की जानकारी विज्ञान है। इन संस्कारों के कारण वस्तु में इष्ट अनिष्ट प्रतिविज्ञप्ति होती है, इसीलिए संस्कार विज्ञान में प्रत्यय अर्थात् कारण माना जाता है[4]। पाँच इन्द्रिय और स्मृति के विकल्पभेद से विज्ञान छह प्रकार का है[5]।

नामरूप—विज्ञान से नाम अर्थात् चार अरूपी स्कन्ध-वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान तथा रूप अर्थात् रूपस्कन्ध–पृथिवी, जल, अग्नि और वायु उत्पन्न होते हैं। इस पंच-स्कन्ध को नामरूप कहते हैं। विज्ञान से ही नाम और रूप को नामरूप संज्ञाएँ मिलती हैं, अतः इन्हें विज्ञानसम्भूत कहा जाता है[6]। आचार्य प्रभाचन्द्र ने रूप, वेदना, संज्ञा और संस्कार

---

१. विद्यानन्द : अष्ट सहस्री पृ० २६४–२६५।

२. अविद्या विपर्ययात्मिका, सर्वभावेष्वनित्याऽनात्माशुचिदुःखेषु नित्यसात्मकशुचिसुखाभिमानरूपा–तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६। क्षणिकनिरात्मकअशुचिदुःखरूपेषु भावेषु तद्विपरीतज्ञानम् अविद्या—न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ३९१।

३. तत्प्रत्ययाः संस्कारा इत्यादिवचनं केषाञ्चित्! के पुनस्ते संस्काराः रागादयः। ते च त्रिधा पुण्यापुण्यानेज्यसंस्काराः, यत् इदमुच्यते अविद्याप्रत्ययाः संस्काराः–तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६ संस्काराः पुण्य-अपुण्य अनुभयप्रकाराः शुभअशुभमिश्राचरणहेतवः अनेकप्रकारा रागादयः—न्यायकुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९१।

४. अकलङ्कदेव : तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६।

५. न्यायकुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९१।

६. तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६।

लक्षण वाला स्कन्धचतुष्टय नामरूप कहा है। रूप स्कन्ध पाँच इन्द्रिय, पाँच इन्द्रियों के अर्थ और अविज्ञप्ति के भेद से ग्यारह प्रकार का है। प्राणियों के शरीर की उपादानभूत शुभ, अशुभ और अनुमय आचरण से उत्पन्न अविज्ञप्ति है, जो आवरण नाम वाली है, वह अयोगियों के प्रत्यक्ष न होने से अविज्ञप्ति इस सार्थक नाम से कही जाती है। उसके अर्थ पृथिव्यादि भूत अनुग्रह और सन्ताप के रूप में होते हैं और हो जाते हैं। आकाश छिद्र है, वह प्रकाश और अन्धकार के परमाणुओं से भिन्न नहीं है, अतः उसकी पृथक् गणना नहीं की गयी है। वे 'पृथ्वी धातु' नाम से दूसरी संज्ञाओं को भी प्राप्त होती हैं, जिस प्रकार ताम्रादि स्कन्ध उत्पत्ति की अपेक्षा ताम्रादि धातु दूसरी संज्ञाओं को प्राप्त करती है[1]।

षडायतन—नामरूप से ही चक्षु आदि पाँच इन्द्रियाँ और मन ये षडायतन होते हैं, अतः षडायतन को नामरूप प्रत्यय कहा है। आगमन को जो विस्तृत करते हैं वे आयतन हैं[2]।

स्पर्श - विषय, इन्द्रिय और विज्ञान के सन्निपात को स्पर्श कहते हैं। छह आयतन द्वारों का विषयाभिमुख होकर प्रथम ज्ञानतन्तुओं को जाग्रत करना स्पर्श है[3]। आचार्य प्रभाचन्द्र के अनुसार 'चक्षु से रूप को देखता हूँ' इस प्रकार विषय, इन्द्रिय और विज्ञान का समूह स्पर्श है[4]।

वेदना—स्पर्श का अनुभव वेदना है। जिस जाति का स्पर्श होता है, उस जाति की वेदना होती है। अतः कहा जाता है—स्पर्श के कारण वेदना होती है[5]। सुख, दुःख और असुखदुःख अनुभव वाली वेदना तीन प्रकार की होती है[6]।

तृष्णा—वेदनारूप अध्यवसान वाली तृष्णा है। उन वेदनाविशेषों का जो अभिनन्दन करती है, आस्वादन करती है, पान करती है, वह वेदनारूप कारणवाली तृष्णा है[7]। न्यायकुमुदचन्द्र में लोभ को तृष्णा कहा है[8]।

उपादान—तृष्णा की वृद्धि से उपादान होता है। यह इच्छा होती है कि मेरी यह प्रिया मेरे साथ सदा बनी रहे, मुझमें सानुराग रहे और इसीलिए तृष्णातुर व्यक्ति उपादान करता है[9]। न्यायकुमुदचन्द्र में भी तृष्णा की विपुलता को उपादान कहा है[10]।

---

१. न्या० कु० च० प्र० भाग पृ० ३९१।
२. तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६ न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ३९२।
३. तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६।
४. न्यायकुमुदचन्द्र (प्र० भाग) पृ० ३९२।
५. स्पर्शानुभवो वेदना। यज्जातीयः स्पर्शः भवति तज्जातीया वेदना प्रवर्तत इतीदमुच्यते स्पर्शप्रत्यया वेदनेति—तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६ स्पर्शे सति अनुभवः वेदना—न्यायकुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९२।
६. न्यायकुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९१।
७. तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६।
८. 'लोभः तृष्णा' न्यायकुमुदचन्द्र (प्र० भाग) पृ० ३९२।
९. तत्त्वार्थवार्तिक १।१।४६।
१०. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ३९२।

भव—उपादान से ही पुनर्भव अर्थात् परलोक को उत्पन्न करने वाला कर्म होता है। इसे भव कहते हैं। यह कर्म मन, वचन और काय इन तीनों से उत्पन्न होता है[१]। भव शब्द से यहाँ कान, रूप और आरूप्य नाम वाली तीन धातुएँ कही जाती हैं। काम धातु नरकादि स्थानवाली है। रूप धातु ध्यानरूप है। आरूप्य धातु शुद्ध चित्त सन्तति रूप है[२]।

जाति—परलोक में नये शरीर आदि का उत्पन्न होना जाति है[३]। आचार्य प्रभाचन्द्र ने अपूर्व स्कन्ध के प्रादुर्भाव को जाति कहा है[४]।

जरा—शरीर स्कन्ध का पक जाना जरा है[५]। प्रभाचन्द्र के शब्दों में जतिस्कन्ध का परिपाक जरा है[६]।

मरण—शरीर स्कन्ध का विनाश मरण है[७]। प्रभाचन्द्र के शब्दों में जाति स्कन्ध का प्रध्वंस होना मरण है[८]।

**समीक्षा**

अविद्या आदि बारह अङ्गों का ही कथन ठीक नहीं है—प्रतीत्यसमुत्पाद में अविद्या आदि बारह अङ्ग जो कि मुमुक्षुओं को उपयोगी प्रदर्शित किए गये हैं, इतने ही होते हैं, यह निश्चय करना सम्भव नहीं है। जगत् की विचित्र अवस्थाएँ अनन्त रूप में व्याप्त हैं। मुमुक्षु केवल बारह अङ्गों का ही उपयोग नहीं करते हैं।

मिथ्या ज्ञान जिसका लक्षण है, ऐसी अविद्या के समान विपरीत श्रद्धा और आचरण-स्वरूप मिथ्यादर्शन और मिथ्याचारित्र संसार के हेतु होने के कारण हेय हैं और सम्यग्ज्ञानादि मोक्ष के हेतु होने से उपादेय हैं। इनका अन्तर्भाव अविद्या में ही होता है, ऐसा नहीं कहना चाहिए। अविद्या से अत्यन्त विलक्षण होने से अविद्या में उनका अन्तर्भाव असम्भव है। जो जिससे अत्यन्त विलक्षण होता है, वह उसमें अन्तर्भूत नहीं होता है। जैसे—जल में अग्नि। मिथ्यादर्शनादिक अविद्या से अत्यन्त विलक्षण हैं। अविद्या में इनका अन्तर्भाव करने पर गिनाये हुए बारह अङ्गों का उपदेश ठीक नहीं है अथवा अविद्या में अन्तर्भाव करने पर आपकी ही हानि है। सम्पूर्ण का चार आर्य सत्यों में ही अन्तर्भाव होने से उसका उपदेश ही मुमुक्षुओं के लिए ठीक है[९]।

अविद्या का जो 'क्षणिक' इत्यादि लक्षण कहा गया है, वह अयुक्त है—क्षणिकादि ज्ञान अविद्या रूप हैं। अतत्त्व में तत्त्व की जानकारी होना अविद्या है, सर्वथा क्षणिकपना और

---

१. तत्वार्थवार्त्तिक १।१।४६।
२. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ३९२।
३. तत्त्वार्थवार्त्तिक १।१।४६।
४. न्यायकुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९२।
५. तत्त्वार्थवार्त्तिक १।१।४६।
६. न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ३९२।
७. तत्त्वार्थवार्त्तिक १।१।४६।
८. न्यायकुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९२।
९. न्याय कुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९२–३९३।

नैरात्म्यपना पदार्थ का स्वरूप नहीं है; क्योंकि सर्वथा नित्य के समान इसमें प्रमाण नहीं बनता है[1]।

**रागादि को संस्कार कहना असङ्गत है**—रागादिक संस्कार हैं, ऐसा जो कहा गया है, वह भी असङ्गत है; क्योंकि रागादिक की संस्काररूपता लौकिक और अलौकिक में तद्रूपतया प्रसिद्ध होने से कही जाती है अथवा व्युत्पत्ति मात्र से। प्रथम पक्ष ठीक नहीं है। लोक में और शास्त्र में वेगादि स्वभाव वाले संसार की ही प्रसिद्धि है। द्वितीय पक्ष भी असुन्दर है। जिनका संस्कार किया जाय, वे संस्कार हैं, इस प्रकार व्युत्पत्ति मात्र से रागादि के समान समस्त पदार्थों की संस्कारता का प्रसङ्ग आता है, वैसा होने पर अविद्या से ही समस्त पदार्थों की तद्रूपतया उत्पत्ति के प्रसङ्ग से प्रदर्शित की गयी, उस कारण भेद की प्रक्रिया नष्ट हो जायगी। इनकी पुण्यादिप्रकारता अत्यन्त दुर्घट है। रागादि का पुण्यादि नाम लोक में और शास्त्र में कहीं भी प्रसिद्ध नहीं है। धर्मादि सुख के साधन के रूप में वहाँ प्रसिद्ध हैं। रागादि कारण का कार्य पूज्य होने से वे रागादि भी पुण्य कहलाते हैं, यह भी ठीक नहीं है। पुण्यादि का कारण रागादि होना असम्भव है, क्योंकि पुण्य का कारण आचरणविशेष है। परम्परा से उसका कारण रागादिक मानने पर अविद्यादि भी उस पुण्य का कारण हो जायेंगे। इस प्रकार से निश्चित व्यवस्था का लोप हो जायगा[2]।

**संस्कार से विज्ञान का होना अज्ञान का विलास है**—रागादि विज्ञान के प्रतिपक्षी हैं, अतः रागादि लक्षणवाले संस्कारों से विज्ञान की उत्पत्ति असम्भव है। रागादि विज्ञान के प्रतिपक्षी हैं, यह बात दूसरे आचार्यों ने भी कही है[3]। आत्मानुशासन में कहा गया है—

"विषयों में अन्धदृष्टिवाला यह व्यक्ति अन्धे से भी अधिक अन्धा है; क्योंकि अन्धा व्यक्ति तो केवल नेत्र से नहीं जानता है, किन्तु विषयान्ध किसी भी प्रकार से नहीं जानता है[4]।

**विज्ञान के छह भेद आकाश कुसुम के समान हैं[5]**—बौद्धों के द्वारा कल्पित इन्द्रियोत्पन्न ज्ञान और विकल्प का खण्डन सविकल्पक की सिद्धि से हो जाता है।

**विज्ञान से नाम रूप की उत्पत्ति कहना अद्भुत है**—रूपादि चतुष्टय लक्षणवाला नाम रूप विज्ञान से उत्पन्न होता है, यह बात असम्भव है। विज्ञान को ही नाम रूप की उत्पत्ति मानना ठीक है। विज्ञान नामरूप का उपादान होकर उसकी उत्पत्ति करता है या सहकारी भाव से उत्पत्ति करता है? उपादान भाव से उत्पत्ति नहीं करता है; क्योंकि इन्द्रिय और उसके अर्थ अत्यन्त विलक्षण हैं, अतः उसका उपादान होना असम्भव है। जो जिससे विलक्षण होता है, वह उसका उपादान नहीं होता है। जैसे जल का उपादान अग्नि नहीं होती है। विज्ञान से इन्द्रियादिक अत्यन्त विलक्षण हैं। सहकारिभाव से भी नहीं कह सकते; क्योंकि इन्द्रियादि से विज्ञान की ही उत्पत्ति की प्रतीति होना सभी को इष्ट है। सभी अङ्गों के सहकारिभाव से विज्ञान से उत्पत्ति सम्भव होने पर नाम रूप ही विज्ञानप्रत्यय हो जायगा।

१. वही पृ० ३९३। २. वही पृ० ३९३। ३. वही पृ० ३९२।
४. आत्मानुशासन श्लो० ३५, न्याय कुमुदचन्द्र पृ० ३९३।
५. न्याय कुमुदचन्द्र पृ० ३९३।

अविज्ञप्ति जो आवरण नाम से प्रतिपादित की गयी है, वह चिद्रूप होगी या अचिद्रूप ? चिद्रूप तो हो नहीं सकती; क्योंकि उसकी स्वीकृति नहीं होती है। यदि अचिद्रूप मानो तो हमारा कुछ भी अनिष्ट नहीं है; क्योंकि वह कार्य शरीर का ही दूसरा नामकरण हो जायगा[1]।

**नाम रूप से षडायतन नहीं हो सकता है**—नाम रूप से षडायतन होना जो कहा गया है वह भी विना विचार किया गया कथन है। षडायतन का अन्तर्भाव रूपस्कन्ध में ही हो जाने से इसका पृथक् कथन करने में कोई प्रयोजन नहीं है। उसमें अन्तर्भूत होने पर भी इसका पृथक् प्रतिपादन करने पर प्रतिपादन करने वाला पहले विना कुछ विचार किये कार्य करने वाला हो जायगा।

विषय इन्द्रिय और विज्ञान का समूह स्पर्श है, इत्यादि कथन अपनी प्रक्रिया के प्रदर्शन करने वाले ढंग की भाषा मात्र होने से उसका उपयोग कहीं नहीं है। अतः उसकी उपेक्षा की जाती है[2]।

**पृथिव्यादिचतुष्टयविषयक विचार**—जो पृथ्वी आदि चार धातुएँ प्रतिपादित की हैं, उनके विषय में कोई विवाद नहीं है। जो पृथिवी आदि प्रतीति से सिद्ध हैं तथा अनेक प्रकार से अर्थ की उत्पत्ति के साधन हैं, उनके कथन करने में विवाद का अभाव है। तदुत्पत्ति की प्रक्रिया में जो कहा गया है कि उत्पन्न होता हुआ परमाणु अष्टद्रव्यवाला उत्पन्न होता है, चार महाभूत और रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चार उपादान आठ द्रव्य हैं। जिस प्रकार से सांख्य दर्शन में एक ही शब्दादि सत्त्व, रज और तमोरूप होता है, इसी प्रकार हमारे मत में परमाणु अष्टद्रव्यमय है, आपका यह कथन अत्यन्त असङ्गत है। एक एक परमाणु में रूपादि सम्भव होने पर पृथिव्यादि मूलभूत असम्भव है। उन अष्टद्रव्यों की वहाँ शक्तिरूप से कल्पना होती है या स्कन्ध रूप से ? यदि शक्तिरूप से कल्पना होती है तो परमाणु अनन्त द्रव्य वाला क्यों नहीं होगा; क्योंकि उस परमाणु में अनन्त द्रव्यों का आरम्भ करने की शक्ति सम्भव है। यदि एक स्कन्ध रूप में कल्पना करो तो यह ठीक नहीं है; क्योंकि एक परमाणु में स्कन्ध परिणाम असम्भव है। स्कन्ध परमाणुओं का समूह सिद्ध होता है[3]।

**विज्ञान धातुओं का खण्डन**—अविकल्पक के अर्थसाक्षात्कारीपना सम्भव नहीं है; क्योंकि निर्विकल्पक स्वरूप से ही असिद्ध है। जो स्वरूप से अप्रसिद्ध होता है, वह अर्थसाक्षात्कारी नहीं होता है, जैसे—वन्ध्या के पुत्र का ज्ञान। अविकल्पकपने के रूप में अभिमत विज्ञान भी इसी प्रकार स्वरूप से असिद्ध है (न्या० कु० च० पृ० ५१)।

इस प्रकार वैभाषिक के द्वारा कल्पित द्वादशात्म प्रतीत्यसमुत्पाद का उसके वर्णित स्वरूप की अपेक्षा विचार करने पर वह व्यवस्थित नहीं होता है, अतः वैभाषिक मत वाले की संसार के विस्तार की रचनारूप लक्षणवाली अर्थक्रियाकारिता घटित नहीं होती है[4]।

---

१. न्याय कुमुदचन्द्र प्र० भाग पृ० ३९४।
२. वही पृ० ३९४।
३. वही पृ० ३९४–३९५।
४. न्यायकुमुदचन्द्र (प्र० भाग) पृ० ३९५।

**निराकारज्ञान की प्रमाणता का खण्डन**—वैभाषिक सम्पूर्ण संकल्प-विकल्पों के कल्पित आकारों से रहित हो रहे केवल शुद्ध ज्ञान को ही स्वीकार करते हैं। आचार्य विद्यानन्द ने तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक में वैभाषिकों से प्रश्न किया है कि आप कल्पनाओं से रहित शुद्ध ज्ञान मानते हैं, यहाँ आप कल्पना का क्या अर्थ करते हैं? वस्तु में जो धर्म विद्यमान नहीं है, उस धर्म का थोड़ी देर के लिए वस्तु में आरोप करना कल्पना माना है या मन के केवल संकल्प-विकल्पों को कल्पना इष्ट किया है अथवा वस्तु का स्वभाव कल्पना है? पहिले और दूसरे पक्ष में सिद्धसाधन दोष है अर्थात् प्रथम दो कल्पनाओं से रहित ज्ञान को हम जैन भी समीचीन मानते हैं[1]।

यदि तीसरा पक्ष लोगे अर्थात् वस्तु के स्वभावों की कल्पना करोगे तब तो ऐसी कल्पनाओं से रहित ज्ञान को इष्ट करने पर लोकप्रसिद्ध प्रतीतियों से विरोध होगा[2]।

**पुद्गल में ध्यान की असिद्धि[3]**—आदिपुराण के १२ वें पर्व में पुद्गलवाद अर्थात् आत्मा को पुद्गल मानने आले वात्सीपुत्रीयों के विषय में कहा गया है कि उनके मत में देह और पुद्गलतत्त्व के भेद-अभेद और अवक्तव्य पक्ष में ध्याता की सिद्धि नहीं हो सकती। अतः ध्यान की इच्छापूर्वक प्रवृत्ति नहीं हो सकती, सर्वथा असत् आकाशपुष्प में गन्ध आदि की कल्पना नहीं हो सकती। तात्पर्य यह है कि पुद्गल रूप आत्मा यदि देह से भिन्न है तो पृथक् आत्मतत्त्व सिद्ध हो जाता है। यदि अभिन्न है तो देहात्मवाद के दूषण आते हैं। यदि अवक्तव्य है तो उसके किसी रूप का निर्णय नहीं हो सकता और उसे अवक्तव्य शब्द से भी नहीं कह सकते हैं।

---

१. तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक भाग–१ पृ० २८३।

२. वही पृ० २८५।

३. तद्पुद्गलवादेऽपि देहपुद्गलतत्त्वयोः।
तत्त्वान्यत्वाद्यवक्तव्यसंगराद्ध्यातुरस्थितेः ॥
दिध्यासापूर्विकाध्यानप्रवृत्तिर्नात्र युज्यते।
न चासतः खपुष्पस्य काचिद्गन्धादिकल्पना ॥ (आदिपुराण २।२४५-२४६)



# जैन नीतिदर्शन की सामाजिक सार्थकता[1]

डॉ० सागरमल जैन

जैन धर्म को जिन आधारों पर सामाजिक जीवन से कटा हुआ माना जाता है, वे दो हैं—एक वैयक्तिक मुक्ति को प्रमुखता और दूसरा निवृत्तिप्रधान आचारमार्ग का प्रस्तुतीकरण। यह सत्य है कि जैन धर्म निवृत्तिपरक है और वैयक्तिक मोक्ष को जीवन का परम साध्य स्वीकार करता है, किन्तु इस आधार पर यह जान लेना कि उसके नीतिदर्शन की कोई सामाजिक सार्थकता नहीं है, क्या एक भ्रांति नहीं होगी ? यद्यपि यह सही है कि वह वैयक्तिक चरित्र के निर्माण पर बल देता है, किन्तु वैयक्तिक चरित्र के निर्माण हेतु उसने जिस आचार मार्ग का प्रस्तुतीकरण किया है, वह सामाजिक मूल्यों से विहीन नहीं है। प्रस्तुत निबन्ध में हम इन्हीं मूल प्रश्नों के सन्दर्भ में यह देखने का प्रयास करेंगे कि जैन नीति-दर्शन की सामाजिक उपादेयता क्या है ?

**क्या निवृत्ति सामाजिक विमुखता की सूचक है ?**

सर्वप्रथम यह माना जाता है कि जो आचार-दर्शन निवृत्तिपरक हैं, वे व्यक्तिपरक हैं और जो आचार-दर्शन प्रवृत्तिपरक हैं, वे समाजपरक हैं। पं० सुखलालजी भी लिखते हैं कि प्रवर्त्तक धर्म का संक्षेप सार यह है कि जो और जैसी समाज-व्यवस्था हो, उसे इस तरह नियम और कर्त्तव्यबद्ध करना कि जिससे समाज का प्रत्येक सभ्य अपनी-अपनी स्थिति और कक्षा के अनुरूप सुख लाभ करे। प्रवर्तक धर्म समाजगामी था, इसका मतलब यह था कि प्रत्येक व्यक्ति समाज में रहकर सामाजिक कर्तव्यों का, जो ऐहिक जीवन से सम्बन्ध रखते हैं, पालन करे। निवर्तक धर्म व्यक्तिगामी है—निवर्तक धर्म समस्त सामाजिक और धार्मिक कर्तव्यों से बद्ध होने की बात नहीं मानता। उसके अनुसार व्यक्ति के लिए मुख्य कर्तव्य एक ही है और वह यह कि जिस तरह भी हो आत्मसाक्षात्कार का और उसमें रुकावट डालने वाली इच्छा के नाश का, प्रयत्न करे[2]। यद्यपि जैन धर्म निवर्तक परम्परा का हामी है, तथापि उसमें सामाजिक भावना से पराङ्मुखता नहीं दिखाई देती है। वह यह तो अवश्य मानता है कि वैयक्तिक साधना की दृष्टि से एकाकी जीवन लाभप्रद हो सकता है, किन्तु साथ ही वह यह भी मानता है कि उस साधना से प्राप्त सिद्धि का उपयोग सामाजिक कल्याण की दिशा में भी होना चाहिये। महावीर का जीवन स्वयं इस बात का साक्षी है। बारह वर्षों तक एकाकी साधना करने के पश्चात् वे पुनः सामाजिक जीवन में लौट आये और चतुर्विध संघ की स्थापना एवं उसको जीवन भर मार्ग-दर्शन देते रहे। वस्तुतः उनकी निवृत्ति उनके द्वारा किये जाने वाले सामाजिक कल्याण में साधक ही बनी है, बाधक नहीं। वैयक्तिक जीवन में नैतिक स्तर

---

१. उदयपुर विश्वविद्यालय की संगोष्ठी में पठित निबन्ध।

२. जैन धर्म का प्रा०, पृ० ५६–५९।

का विकास लोकजीवन या सामुदायिक जीवन की प्राथमिकता है। महावीर सामाजिक सुधार और सामाजिक सेवा की आवश्यकता तो मानते थे, किन्तु वे व्यक्ति-सुधार से समाज-सुधार की दिशा में बढ़ना चाहते थे। व्यक्ति समाज की प्रथम इकाई है, वह जब सुधरेगा तभी समाज सुधरेगा। व्यक्ति के नैतिक विकास के परिणामस्वरूप जो सामाजिक जीवन फलित होगा, वह सुव्यवस्था और शान्ति से युक्त होगा, उसमें संघर्ष और तनाव का अभाव होगा। जब तक व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति नहीं आती, तब तक सामाजिक जीवन की प्रवृत्ति विशुद्ध नहीं हो सकती। अपने व्यक्तिगत जीवन का शोधन करने के लिए राग-द्वेष के मनोविकारों और असत्य-कर्मों से निवृत्ति आवश्यक है। जब व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति आयेगी, तो जीवन पवित्र और निर्मल होगा, अन्तःकरण विशुद्ध होगा और तब जो भी सामाजिक प्रवृत्ति फलित होगी, वह लोक-हितार्थ और लोक-मंगल के लिए होगी। जब तक व्यक्तिगत जीवन में संयम और निवृत्ति के तत्त्व न होंगे, तब तक सच्चा सामाजिक जीवन फलित ही नहीं होगा। जो व्यक्ति अपने स्वार्थों और अपनी वासनाओं का नियन्त्रण नहीं कर सकता, वह कभी सामाजिक हो ही नहीं सकता। उपाध्याय अमर मुनि के शब्दों में जैनदर्शन की निवृत्ति का हार्द यही है कि व्यक्तिगत जीवन में निवृत्ति और सामाजिक जीवन में प्रवृत्ति। लोकसेवक या जनसेवक अपने व्यक्तिगत स्वार्थों एवं द्वन्द्वों से दूर रहे, यह जैन दर्शन की आचार-संहिता का पहिला पाठ है—अपने व्यक्तिगत जीवन में मर्यादाहीन भोग और आकांक्षाओं से निवृत्ति लेकर ही समाज-कल्याण के लिए प्रवृत्त होना जैन दर्शन का पहला नीति-धर्म है[1]। सामाजिक नैतिकता और व्यक्तिगत नैतिकता परस्पर विरोधी नहीं है, बिना व्यक्तिगत नैतिकता को उपलब्ध किये सामाजिक नैतिकता की दिशा में आगे नहीं बढ़ा जा सकता है। चरित्रहीन व्यक्ति सामाजिक जीवन के लिए घातक ही होगा। अतः हम कह सकते हैं कि जैन दर्शन में निवृत्ति का जो स्वर मुखर हुआ है, वह समाजविरोधी नहीं है, वह सच्चे अर्थों में सामाजिक जीवन का साधक है। चरित्रवान व्यक्ति और व्यक्तिगत स्वार्थों से ऊपर उठे हुए व्यक्ति ही किसी आदर्श समाज का निर्माण कर सकते हैं। वैयक्तिक स्वार्थों की पूर्ति के निमित्त जो संगठन या समुदाय बनते हैं, वे सामाजिक जीवन के सच्चे प्रतिनिधि नहीं हैं, क्या चोर, डाकू और शोषकों का समाज, समाज कहलाने का अधिकारी है? समाज जीवन की प्राथमिक आवश्यकता है व्यक्ति अपने और पराये के भाव से तथा अपने व्यक्तिगत क्षुद्र स्वार्थों से ऊपर उठे, चूंकि जैन नीति-दर्शन हमें इन्हीं तत्वों की शिक्षा देता है, अतः वह सच्चे अर्थों में सामाजिक है, असामाजिक नहीं है। जैन दर्शन का निवृत्तिपरक होना सामाजिक विमुखता का सूचक नहीं है। अशुभ से निवृत्ति ही शुभ में प्रवृत्ति का साधक बन सकती है। महावीर की नैतिक शिक्षा का सार यही है। ये, 'उत्तराध्ययन' सूत्र में कहते हैं—"एक ओर से निवृत्त होओ और एक ओर प्रवृत्त होओ। असंयम से निवृत्त होओ, संयम में प्रवृत्त होओ[2]।" वैयक्तिक जीवन में निवृत्ति ही सामाजिक प्रवृत्ति का आधार है। संयम ही सामाजिक जीवन का आधार है।

१. अमर भारती, अप्रैल १९६६, पृ० २१।

२. उत्तराध्ययन, ३१।२।

**सर्वहित और लोकहित के सन्दर्भ में जैन-दृष्टि**

यद्यपि जैन दर्शन में आत्मकल्याण और वैयक्तिक मुक्ति को जीवन का परम लक्ष्य माना गया है, किन्तु इस आधार पर भी उसे असामाजिक नहीं कहा जा सकता है। जिस लोक करुणा और लोकहित की अनुपम भावना से अर्हंत प्रवचन का प्रस्फुटन होता है, उसे नहीं झुठलाया जा सकता है।

जैनाचार्य समन्तभद्र जिन-स्तुति करते हुए कहते हैं—"हे भगवान् आपकी यह संघ (समाज) व्यवस्था सभी प्राणियों के सर्व दुःखों का अन्त करने वाली और सबका कल्याण (सर्वोदय) करने वाली है[१]।" इससे बढ़कर लोक-आदर्श और लोक-मंगल की कामना क्या हो सकती है? प्रश्नव्याकरणसूत्र में कहा गया है—"भगवान् का यह सुकथित प्रवचन संसार के सभी प्राणियों के रक्षण एवं करुणा के लिए है[२]। जैन साधना लोक-मंगल की धारणा को लेकर ही आगे बढ़ती है। उसी सूत्र में आगे यह भी बताया गया है कि जैन-साधना के पाँचों महाव्रत सर्व प्रकार से लोकहित के लिए ही हैं[3]। अहिंसा की विवेचना करते हुए कहा गया है कि साधना के प्रथम स्थान पर स्थित यह अहिंसा सभी प्राणियों का कल्याण करने वाली है[४]। यह भगवती अहिंसा प्राणियों के लिए निर्बाध रूप से हितकारिणी है। यह प्यासों को पानी के समान, भूखों को भोजन के समान, समुद्र में जहाज के समान, रोगियों के लिए औषधि के समान और अटवी में सहायक के समान है[५]। तीर्थंकर नमस्कार सूत्र (नमोत्थुणं) में तीर्थंकर के लिए लोकनाथ, लोकहितकर, लोकप्रदीप, अभय के दाता आदि जिन विशेषणों का उपयोग हुआ है, वे भी जैन दृष्टि की लोक-मंगलकारी भावना को स्पष्ट करते हैं। तीर्थंकरों का प्रवचन एवं धर्म-प्रवर्तन प्राणियों के अनुग्रह के लिए होता है, न कि पूजा या सत्कार के लिए[६]। यदि ऐसा माना जाय कि जैन-साधना केवल आत्महित, आत्म-कल्याण की बात कहती है तो फिर तीर्थंकर के द्वारा तीर्थ-प्रवर्तन या संघ-संचालन का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता, क्योंकि कैवल्य की उपलब्धि के बाद उन्हें अपने कल्याण के लिए कुछ करना शेष ही नहीं रहता है। अतः मानना पड़ेगा कि जैन-साधना का आदर्श मात्र आत्मकल्याण ही नहीं, वरन् लोक-कल्याण भी है।

जैन दार्शनिकों ने आत्महित की अपेक्षा लोकहित की श्रेष्ठता को सदैव ही महत्त्व दिया है। जैन विचारणा के अनुसार साधना की सर्वोच्च ऊँचाई पर स्थित सभी जीवनमुक्त आध्यात्मिक पूर्णता की दृष्टि से, यद्यपि समान ही होते हैं, फिर भी जैन विचारकों ने उनकी आत्म-हितकारिणी और लोकहितकारिणी दृष्टि के तारतम्य को लक्ष्य में रखकर उनमें उच्चावच्च अवस्था को स्वीकार किया है। एक सामान्य केवली (जीवनमुक्त) तीर्थंकर में आध्यात्मिक

---

१. सर्वोदयदर्शन—आमुख पृ० ६ पर उद्धृत।
२. प्रश्न व्याकरण सूत्र २१।२२।
३. प्रश्न व्याकरण १।१।२१।
४. वही, १।१।३।
५. वही, १।२।२२।
६. सूत्रकृतांग (टी०) १।६।४।

पूर्णताएँ तो समान ही होती हैं, फिर भी तीर्थंकर को लोकहित की दृष्टि के कारण सामान्य केवली की अपेक्षा श्रेष्ठ माना गया है। जीवनमुक्तावस्था को प्राप्त कर लेने वाले व्यक्तियों के, उनकी लोकोपकारिता के आधार पर तीन वर्ग होते हैं—१. तीर्थंकर, २. गणधर और ३. सामान्य केवली।

१—तीर्थंकर—तीर्थंकर वह है, जो सर्वहित के संकल्प को लेकर साधना मार्ग में आता है और अपनी आध्यात्मिक पूर्णता को प्राप्त कर लेने के पश्चात् भी लोकहित में लगा रहता है। सर्वहित, सर्वोदय और सर्वलोक का कल्याण ही जिसके जीवन का ध्येय बन जाता है[1]।

२—गणधर—सहवर्गीय हित के संकल्प को लेकर साधना-क्षेत्र में प्रविष्टि पाने वाले और अपनी आध्यात्मिक पूर्णता को प्राप्त कर लेने के पश्चात् भी सहवर्गियों के हित एवं कल्याण के लिए प्रयत्नशील रहने वाले साधक गणधर कहलाते हैं। समूह-हित या गण-कल्याण गणधर के जीवन का ध्येय होता है[2]।

३—सामान्य केवली—आत्मकल्याण को ही जिसने अपनी साधना का ध्येय बनाया होता है और जो इसी आधार पर साधना-मार्ग में प्रवृत्त होता हुआ आध्यात्मिक पूर्णता की उपलब्धि करता है, वह सामान्य केवली कहलाता है[3]।

साधारण रूप में विश्व-कल्याण, वर्ग-कल्याण और वैयक्तिक कल्याण की भावनाओं को लेकर तदनुकूल प्रवृत्ति करने के कारण ही साधकों की ये विभिन्न कक्षाएँ निर्धारित की गयी हैं, जिनमें विश्वकल्याण के लिए प्रवृत्ति करने के कारण ही तीर्थंकर को सर्वोच्च स्थान दिया जाता है। जिस प्रकार बौद्ध विचारणा में बोधिसत्त्व और अर्हत के आदर्शों में भिन्नता है, उसी प्रकार जैन-साधना में तीर्थंकर और सामान्य केवली के आदर्शों में तारतम्य है।

इन सबके अतिरिक्त जैन-सभ्यता में संघ (समाज) को सर्वोपरि माना गया है। संघहित समस्त वैयक्तिक साधनाओं से भी ऊपर है, विशेष परिस्थितियों में तो संघ के कल्याण के लिए वैयक्तिक साधना का परित्याग करना भी आवश्यक माना गया है। जैन-साहित्य में आचार्य कालक की कथा इसका उदाहरण है[4]।

स्थानांग सूत्र में जिन दस धर्मों (कर्तव्यों)[5] का निर्देश दिया गया है, उनमें संघ-धर्म, गण-धर्म, राष्ट्र-धर्म, नगर-धर्म, ग्राम-धर्म और कुल-धर्म की उपस्थिति इस बात का सबल प्रमाण है कि जैन-दृष्टि न केवल आत्महित या वैयक्तिक विकास तक सीमित है, वरन् उसमें लोकहित या लोक-कल्याण का अजस्र प्रवाह भी प्रवाहित हो रहा है।

यद्यपि जैनाचारदर्शन लोकहित, लोकमंगल की बात कहता है, लेकिन उसकी एक शर्त है कि परार्थ के लिए स्वार्थ का विसर्जन किया जा सकता है, लेकिन आत्मार्थ का नहीं।

---

१. योगबिन्दु २८५–२८८।
२. योगबिन्दु २८९।
३. योगबिन्दु २९०।
४. निशीथचूर्णि गा० २८६०।
५. स्थानांग १०।७६०।

उसके अनुसार वैयक्तिक मौतिक उपलब्धियों को लोक-कल्याण के लिए समर्पित किया जा सकता है और किया भी जाना चाहिये, क्योंकि वे हमें जगत् से ही मिली हैं, वे वस्तुतः संसार की हैं, हमारी नहीं; सांसारिक उपलब्धियाँ संसार के लिए हैं, अतः उनका लोकहित के लिए विसर्जन किया जाना चाहिये। लेकिन उसे यह स्वीकार नहीं है कि आध्यात्मिक विकास या वैयक्तिक नैतिकता को लोकहित के नाम पर कुंठित किया जावे। ऐसा लोकहित, जो व्यक्ति के चरित्र के पतन अथवा आध्यात्मिक कुंठन से फलित होता हो, उसे स्वीकार नहीं है, लोकहित और आत्महित के संदर्भ में उसका स्वर्णिम सूत्र है—आत्महित करो और यथाशक्य लौकिक भी करो, लेकिन जहाँ आत्महित और लोकहित में द्वन्द्व हो और आत्महित के कुंठन पर ही लोकहित फलित होता हो तो वहाँ आत्मकल्याण ही श्रेष्ठ है[1]।

आत्महित स्वार्थ ही नहीं है—यहाँ हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि जैन धर्म का यह आत्महित स्वार्थवाद नहीं है। आत्म-काम वस्तुतः निष्काम होता है, क्योंकि उसकी कोई कामना नहीं होती है, अतः उसका स्वार्थ भी नहीं होता। आत्मार्थी कोई मौतिक उपलब्धि नहीं चाहता है। वह तो उनका विसर्जन करता है। स्वार्थी तो वह है, जो यह चाहता है कि सभी लोग उसकी मौतिक उपलब्धियों के लिए कार्य करें। स्वार्थ और आत्मकल्याण में मौलिक अन्तर यह है कि स्वार्थ की साधना में राग और द्वेष की वृत्तियाँ काम करती हैं जबकि आत्मकल्याण का प्रारम्भ ही राग-द्वेष की वृत्तियों की क्षीणता से होता है। राग-द्वेष से युक्त होकर आत्मकल्याण की सम्भावना ही नहीं रहती। यथार्थ आत्महित में राग-द्वेष का अभाव है। स्वार्थ और परार्थ में संघर्ष की सम्भावना भी तभी तक है, जब तक कि उनमें कहीं राग-द्वेष की वृत्ति निहित हो। रागादि भाव या स्वहित की वृत्ति से किया जाने वाला परार्थ भी सच्चा लोकहित नहीं है, वह तो स्वार्थ ही है। जिस प्रकार शासन के द्वारा नियुक्त एवं प्रेरित समाज-कल्याण अधिकारी वस्तुतः लोकहित का कर्ता नहीं है, वह तो वेतन के लिए लोकहित करता है। उसी प्रकार राग से प्रेरित होकर लोकहित करने वाला भी सच्चे अर्थों में लोकहित का कर्ता नहीं है, उसके लोकहित के प्रयत्न राग की अभिव्यक्ति, प्रतिष्ठा की रक्षा, यश-अर्जन की भावना या भावी लाभ की प्राप्ति के हेतु ही होते हैं। ऐसा परार्थ वस्तुतः स्वार्थ ही है। सच्चा आत्महित और सच्चा लोकहित, राग-द्वेष से शून्य अनासक्ति की भूमि पर प्रस्फुटित होता है लेकिन उस अवस्था में न तो 'अपना रहता है न पराया' क्योंकि जहाँ राग है वहीं 'मेरा' है और जहाँ मेरा है वहीं पराया है। राग की शून्यता होने पर अपने और पराये का विभेद ही समाप्त हो जाता है। ऐसी राग-शून्यता की भूमि पर स्थित होकर किया जाने वाला आत्महित भी लोकहित होता है और लोकहित आत्महित होता है। दोनों में कोई संघर्ष नहीं है, कोई द्वैत नहीं है। उस दशा में तो सर्वत्र आत्म-दृष्टि होती है, जिसमें न कोई अपना है, न कोई पराया है। स्वार्थ-परार्थ की जैसी समस्या यहाँ रहती ही नहीं।

जैन विचारणा के अनुसार स्वार्थ और परार्थ के मध्य सभी अवस्थाओं में संघर्ष रहे, यह आवश्यक नहीं। व्यक्ति जैसे-जैसे मौतिक जीवन से आध्यात्मिक जीवन की ओर ऊपर

---

१. उद्धृत आत्मसाधना संग्रह, पृ० ४४१।

उठ जाता है, वैसे-वैसे स्वार्थ परार्थ का संघर्ष भी समाप्त हो जाता है। जैन विचारकों ने परार्थ या लोकहित के तीन स्तर माने हैं।

१. द्रव्य लोकहित, २. भाव लोकहित और ३. पारमार्थिक लोकहित।

१. द्रव्य लोकहित[1]—यह लोकहित का भौतिक स्तर है। भौतिक उपादानों जैसे भोजन, वस्त्र, आवास आदि तथा शारीरिक सेवा के द्वारा लोकसेवा करना द्रव्य लोकहित है। यह दान और सेवा का क्षेत्र है। पुण्य के नव प्रकारों में आहार, दान, वस्त्र दान, औषधि दान आदि का उल्लेख यह बताता है कि जैन दर्शन दान और सेवा के आदर्श को स्वीकार करता है। तीर्थंकर द्वारा दीक्षा के पूर्व दिया जाने वाला दान जैन दर्शन में सामाजिक सेवा और सहयोग का क्या स्थान है, इसे स्पष्ट कर देता है। मात्र यही नहीं, महावीर से जब यह पूछा गया था कि आपकी भक्ति करने वाले और वृद्ध, ग्लान एवं रोगी की सेवा करने वाले में कौन श्रेष्ठ है तो उनका स्पष्ट उत्तर था 'सेवा करने वाला श्रेष्ठ है।' जैन समाज के द्वारा आज भी जन-सेवा और प्राणी-सेवा के जो अनेक कार्य किये जा रहे हैं, वे इसके प्रतीक हैं। फिर भी यह एक ऐसा स्तर है जहाँ हितों का संघर्ष होता है। एक का हित दूसरे के अहित का कारण बन जाता है। अतः द्रव्य लोकहित एकान्त रूप से आचरणीय भी नहीं कहा जा सकता। यह सापेक्ष नैतिकता का क्षेत्र है। भौतिक स्तर पर स्वहित की पूर्णतया उपेक्षा भी नहीं की जा सकती। यहाँ तो स्वहित और परहित में उचित समन्वय बनाना, यही अपेक्षित है। पाश्चात्य नैतिक विचारणा के परिष्कारित स्वार्थवाद, बौद्धिक परार्थवाद और सामान्य शुभतावाद का विचार-क्षेत्र लोकहित का यह भौतिक स्वरूप ही है।

२. भाव लोकहित[2]—लोकहित का यह स्तर भौतिक स्तर से ऊपर स्थित है, जहाँ पर लोकहित के जो साधन हैं वे ज्ञानात्मक या चैतसिक होते हैं। इस स्तर पर परार्थ और स्वार्थ में संघर्ष की सम्भावना अल्पतम होती है। मैत्री, प्रमोद, करुणा और माध्यस्थ की भावनाएँ इस स्तर को अभिव्यक्त करती हैं।

३. पारमार्थिक लोकहित—यह लोकहित का सर्वोच्च स्तर है, यहाँ स्वहित और परहित में कोई संघर्ष नहीं रहता, कोई द्वैत नहीं रहता। यहाँ पर लोकहित का रूप होता है यथार्थ जीवन-दृष्टि के सम्बन्ध में मार्ग-दर्शन। यहाँ स्वयं के द्वारा अहित करना नहीं और अहित करने वाले का हृदय-परिवर्तन कर उसे सामाजिक अहित से विमुख करना।

**युगीन सामाजिक परिस्थितियों में जैन नीति-दर्शन का योगदान**

जैन आचार-दर्शन ने न केवल अपने युग की समस्याओं का समाधान किया है, वरन् वह वर्तमान युग की समस्याओं के समाधान में भी पूर्णतया सक्षम है। वस्तुस्थिति यह है कि चाहे प्राचीन युग हो या वर्तमान युग, मानव जीवन की समस्याएँ सभी युगों में लगभग समान रही हैं। मानव जीवन की समस्याएँ विषमता जनित ही हैं। वस्तुतः विषमता ही समस्या है और समता ही समाधान है। ये विषमताएँ अनेक रूपों में अभिव्यक्त होती हैं। प्रमुख रूप से

१. अभिधान राजेन्द्र, खण्ड ५, पृ० ६९७।
२. अभिधान राजेन्द्र, खण्ड ५, पृ० ६९७।

वर्तमान मानव जीवन की विषमताएँ निम्न हैं—१. सामाजिक वैषम्य, २. आर्थिक वैषम्य, ३. वैचारिक वैषम्य, ४. मानसिक वैषम्य। अब हमें विचार यह करना है कि क्या जैन आचार-दर्शन इन विषमताओं का निराकरण कर समत्व का संस्थापन करने में समर्थ हैं? नीचे हम प्रत्येक प्रकार की विषमताओं के कारणों का विश्लेषण और जैन-दर्शन द्वारा प्रस्तुत उनके समाधानों पर विचार करेंगे।

१. सामाजिक विषमता—चेतन जगत् के अन्य प्राणियों के साथ जीवन जीना होता है। वह सामुदायिक जीवन है। सामुदायिक जीवन का आधार सम्बन्ध है और नैतिकता उन सम्बन्धों की शुद्धि का विज्ञान है। पारस्परिक सम्बन्ध निम्न प्रकार के हैं—१. व्यक्ति और परिवार, २. व्यक्ति और जाति, ३. व्यक्ति और समाज, ४. व्यक्ति और राष्ट्र, ५. व्यक्ति और विश्व। इन सम्बन्धों को विषमता के मूल में व्यक्ति की राग-भावना ही काम करती है। सामान्यतया राग द्वेष का सहगामी होता है। जब तक सम्बन्ध राग-द्वेष के आधार पर खड़ा होता है, तब तक इन सम्बन्धों में विषमता स्वाभाविक रूप से उपस्थित रहती है। जब राग का तत्व द्वेष का सहगामी होकर काम करने लगता है तब पारस्परिक सम्बन्धों में संघर्ष और टकराहट प्रारम्भ हो जाती है। राग के कारण 'मेरा' या ममत्व का भाव उत्पन्न होता है। मेरे सम्बन्धी, मेरी जाति, मेरा धर्म, मेरा राष्ट्र ये विचार विकसित होते हैं। परिणामस्वरूप भाई भतीजावाद, जातिवाद, साम्प्रदायिकता और राष्ट्रवाद का जन्म होता है। आज के हमारे सुमधुर सामाजिक सम्बन्धों में ये ही तत्व सबसे अधिक बाधक हैं। ये मनुष्य को पारिवारिक, जातीय, साम्प्रदायिक और राष्ट्रीय क्षुद्र स्वार्थों से हमें ऊपर उठने नहीं देते हैं। यही आज की सामाजिक विषमता के मूल कारण हैं।

अनैतिकता का मूल 'स्व' की संकुचित सीमा है। व्यक्ति जिसे अपना मानता है, उसके हित की कामना करता है और जिसे पराया मानता है, उसके हित की उपेक्षा करता है। सामाजिक जीवन में शोषण, क्रूर-व्यवहार, घृणा आदि सभी उन्हीं के प्रति किये जाते हैं, जिन्हें हम अपना नहीं मानते हैं। यद्यपि यह बड़ा कठिन कार्य है कि हम अपनी रागात्मकता या ममत्व वृत्ति का पूर्णतया विसर्जन किये बिना अपेक्षित नैतिक एवं सामाजिक जीवन का विकास नहीं कर सकते। व्यक्ति का 'स्व' चाहे वह व्यक्तिगत जीवन, पारिवारिक जीवन या राष्ट्र की सीमा तक विस्तृत हो, हमें स्वार्थ-भावना से ऊपर नहीं उठने देता। स्वार्थ-वृत्ति चाहे वह परिवार के प्रति हो या राष्ट्र के प्रति, समान रूप से नैतिकता एवं सामाजिकता की विरोधी ही सिद्ध होती है। उसके होते हुए सच्चा नैतिक एवं सामाजिक जीवन फलित नहीं हो सकता। मुनि नथमलजी लिखते हैं कि 'परिवार के प्रति ममत्व का सघन रूप जैसे जाति या राष्ट्र के प्रति बरती जाने वाली अनैतिकता का नियम नहीं करता वैसे ही जाति या राष्ट्र के प्रति ममत्व अन्तर्राष्ट्रीय अनैतिकता का नियामक नहीं होता। मुझे लगता है कि राष्ट्रीय अनैतिकता की अपेक्षा अन्तर्राष्ट्रीय अनैतिकता कहीं अधिक है। जिन राष्ट्रों में व्यावहारिक सच्चाई है, प्रामाणिकता है, वे भी अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में सत्य-निष्ठ और प्रामाणिक नहीं हैं[१]।' इस प्रकार हम देखते हैं कि व्यक्ति का जीवन जब तक राग या ममत्व से ऊपर नहीं उठता,

---

१. नैतिकता का गुरुत्वाकर्षण पृ० ३-४।

तब तक नैतिकता का सद्भाव सम्भव ही नहीं होता। रागयुक्त नैतिकता, चाहे उसका आधार राष्ट्र ही क्यों न हों, सच्चे अर्थों में नैतिकता नहीं हो सकती। सच्चा नैतिक जीवन वीतराग अवस्था में ही सम्भव हो सकता है और जैन आचार-दर्शन इसी वीतराग-जीवन-दृष्टि को ही अपनी नैतिक साधना का आधार बनाता है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वह सामाजिक जीवन के लिए एक वास्तविक आधार प्रस्तुत करता है। यही एक ऐसा आधार है, जिस पर सामाजिक नैतिकता को खड़ा किया जा सकता है और सामाजिक जीवन के वैषम्यों को समाप्त किया जा सकता है। सराग नैतिकता कभी भी सुमधुर सामाजिक सम्बन्धों का निर्माण नहीं कर सकती है। स्वार्थों के आधार पर खड़ा सामाजिक जीवन अस्थायी ही होगा।

दूसरे इस सामाजिक सम्बन्ध में व्यक्ति का अहम्-भाव भी बहुत महत्त्वपूर्ण कार्य करता है। शासन की इच्छा या आधिपत्य की भावना इसके प्रमुख तत्व हैं, इनके कारण भी सामाजिक जीवन में विषमता उत्पन्न होती है। शासक और शासित अथवा जातिभेद एवं रंगभेद आदि की श्रेष्ठता के मूल में यही कारण है। वर्तमान युग में बड़े राष्ट्रों में जो अपने प्रभावक क्षेत्र बनाने की प्रवृत्ति है, उसके मूल में भी अपने राष्ट्रीय अहं की पुष्टि का प्रयत्न है। स्वतन्त्रता के अपहार का प्रश्न इसी स्थिति में होता है। जब व्यक्ति में आधिपत्य की वृत्ति या शासन की भावना होती है तो वह दूसरे के अधिकारों का हनन करता है। जैन आचार दर्शन अहं के प्रत्यय के विगलन के द्वारा सामाजिक जीवन में परतन्त्रता को समाप्त करता है। दूसरी ओर जैन-दर्शन का अहिंसा-सिद्धान्त भी सभी प्राणियों के समान अधिकारों को स्वीकार करता है। अधिकारों का हनन एक प्रकार की हिंसा है। अतः अहिंसा का सिद्धान्त स्वतन्त्रता के साथ जुड़ा हुआ है। जैन एवं बौद्ध आचार-दर्शन जहाँ एक ओर अहिंसा के सिद्धान्त के आधार पर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का समर्थन करते हैं, वहीं दूसरी ओर वर्णभेद, जातिभेद एवं ऊँच-नीच की भावना को समाप्त करते हैं।

यदि हम सामाजिक सम्बन्धों में उत्पन्न होने वाली विषमता के कारणों का विश्लेषण करें तो यह पायेंगे कि उसके मूल में रागात्मकता ही है। यही राग एक ओर अपने और पराये के भेद उत्पन्न कर सामाजिक सम्बन्धों को अशुद्ध बनाता है तथा दूसरी ओर अहं-भाव का प्रत्यय उत्पन्न कर सामाजिक जीवन में ऊँच-नीच की भावनाओं का निर्माण करता है। इस प्रकार राग का तत्व ही मान के रूप में एक दूसरी दिशा ग्रहण कर लेता है, जो सामाजिक विषमता को भी उत्पन्न करता है। यह राग की वृत्ति ही संग्रह (लोभ) और कपट की भावनाओं को भी विकसित करती है। इस प्रकार सामाजिक जीवन में विषमता से उत्पन्न होने के चार मूलभूत कारण होते हैं—१. संग्रह (लोभ), २. आवेश (क्रोध), ३. गर्व (बड़ा मानना), और ४. माया (छिपाना)। जिन्हें चार कषाय कहा जाता है, यही चारों अलग-अलग रूप में सामाजिक विषमता, संघर्ष एवं अशान्ति के कारण बनते हैं। १. संग्रह की मनोवृत्ति के कारण शोषण, अप्रमाणिकता, स्वार्थपूर्ण व्यवहार, क्रूर-व्यवहार, विश्वासघात आदि विकसित होते हैं। २. आवेश की मनोवृत्ति के कारण संघर्ष, युद्ध, आक्रमण एवं हत्याएँ आदि होते हैं। ३. गर्व की मनोवृत्ति के कारण घृणा, अमैत्रीपूर्ण व्यवहार और क्रूर व्यवहार होता है। इसी प्रकार माया की मनोवृत्ति के कारण अविश्वास एवं अमैत्रीपूर्ण व्यवहार उत्पन्न होता है[1]। इस प्रकार

१. देखिये—नैतिकता का गुरुत्वाकर्षण, पृ० २।

हम देखते हैं कि जैन दर्शन में जिन्हें चार कषाय कहा जाता है, उन्हीं के कारण सारा सामाजिक जीवन दूषित होता है। जैन दर्शन इन्हीं कषायों के निरोध को अपनी नैतिक साधना का आधार बनाता है। अतः यह कहना उचित ही होगा कि जैन दर्शन अपने साधना-मार्ग के रूप में सामाजिक विषमताओं को समाप्त कर, सामाजिक समत्व की स्थापना का प्रयत्न करता है।

२. आर्थिक वैषम्य—आर्थिक वैषम्य व्यक्ति और भौतिक जगत् के सम्बन्धों से उत्पन्न हुई विषमता है। चेतना का जब भौतिक जगत् से सम्बन्ध होता है, तब उसे अनेक वस्तुएँ अपने प्राणमय जीवन के लिए आवश्यक प्रतीत होती हैं। यही आवश्यकता जब आसक्ति में बन जाती है, तब एक ओर संग्रह होता जाता है, दूसरी ओर संग्रह की लालसा बढ़ती जाती है, इसी से सामाजिक जीवन में आर्थिक विषमता के बीज का वपन होता है। जैसे-जैसे एक ओर संग्रह बढ़ता है, दूसरी ओर गरीबी बढ़ती है और परिणामस्वरूप आर्थिक वैषम्य बढ़ता जाता है। आर्थिक वैषम्य के मूल में संग्रह-भावना ही अधिक है। कहा यह जाता है कि अभाव के कारण संग्रह की चाह उत्पन्न होती है लेकिन वस्तुस्थिति कुछ और ही है। स्वाभाविक अभाव की पूर्ति सम्भव है और शायद विज्ञान हमें उस दिशा में सहयोग दे सकता है, लेकिन कृत्रिम अभाव की पूर्ति सम्भव नहीं। उपाध्याय अमरमुनि जी लिखते हैं कि "गरीबी स्वयं में कोई समस्या नहीं, किन्तु पहाड़ों की असीम ऊँचाईयों ने इस धरती पर जगह-जगह गड्ढे पैदा कर दिये हैं। पहाड़ टूटेंगे, तो गड्ढे अपने आप भर जायेंगे सम्पत्ति का विसर्जन होगा, तो गरीबी अपने आप दूर हट जायेगी[1]। वस्तुतः आवश्यकता इस बात की है कि व्यक्ति में परिग्रह के विसर्जन की भावना उद्भूत हो। परिग्रह के विसर्जन से ही आर्थिक वैषम्य समाप्त किया जा सकता है। जब तक संग्रह की वृत्ति समाप्त नहीं होती, आर्थिक समता नहीं आ सकती।

आर्थिक वैषम्य का निराकरण असंग्रह की वृत्ति से ही सम्भव है और जैन-दर्शन अपने अपरिग्रह के सिद्धान्त के द्वारा इस आर्थिक वैषम्य के निराकरण का प्रयास करता है। जैन आचार-दर्शन में गृहस्थ-जीवन के लिए भी जिस परिग्रह एवं उपभोग-परिभोग के सीमांकन का विधान किया गया है, वह आर्थिक वैषम्य के निराकरण का एक प्रमुख साधन हो सकता है। आज हम जिस समाजवाद एवं साम्यवाद की चर्चा करते हैं, उसका दिशा-संकेत महावीर ने अपने व्रत-विधान में किया था। जैन दर्शन सम्पदा के उत्पादन पर नहीं अपितु उसके अपरिमित संग्रह और उपभोग पर नियन्त्रण लगाता है।

आर्थिक वैषम्य का निराकरण अनासक्ति और अपरिग्रह की साधना के द्वारा ही सम्भव है। यदि हम सामाजिक जीवन में आर्थिक समानता की बात करना चाहते हैं, तो हमें व्यक्तिगत उपभोग एवं सम्पत्ति की सीमा का निर्धारण करना ही होगा। परिग्रह का विसर्जन ही आर्थिक जीवन में समत्व का सृजन कर सकता है। जैन दर्शन का अपरिग्रह-सिद्धान्त इस सम्बन्ध में पर्याप्त सिद्ध होता है। वर्तमान युग में मार्क्स ने आर्थिक वैषम्य को दूर करने का जो सिद्धान्त साम्यवादी समाज़ की रचना के रूप में प्रस्तुत किया, वह यद्यपि आर्थिक विषमताओं के निराकरण का एक महत्वपूर्ण साधन है, तथापि उसकी मूलभूत कमी यही है कि वह मानव-समाज

---

१. जैन प्रकाश, ८ अप्रैल १९६९, पृ० ११।

पर ऊपर से थोपा जाता है, उसके अन्तर में सहज उभारा नहीं जाता है। जिस प्रकार बाह्य दवावों से वास्तविक नैतिकता प्रकट नहीं होती, उसी प्रकार केवल कानून के बल पर लादा गया आर्थिक साम्य सच्चे आर्थिक समत्व को प्रकट नहीं करता है। अतः आवश्यकता इस बात की है कि मनुष्य में स्वतः ही त्याग की वृत्ति का उदय हो और वह स्वेच्छा से ही सम्पत्ति के विसर्जन की दिशा में आगे आवे। भारतीय परम्परा और विशेषकर जैन परम्परा न केवल सम्पत्ति के विसर्जन की वात करती है, वरन् उसके समवितरण पर भी जोर देती है। हमारे प्राचीन साहित्य में दान के स्थान पर संविभाग शब्द का ही अधिक प्रयोग हुआ है। जो यह वताता है कि जो कुछ हमारे पास है, उसका समविभाजन करना है। महावीर का यह उद्घोष कि 'असंविभागी णहु तस्स मोक्खो' स्पष्ट वताता है कि जैन आचार-दर्शन आर्थिक विषमता के निराकरण के लिए समवितरण की धारणा को प्रतिपादित करता है। जैन दर्शन के इन सिद्धान्तों को यदि उन्हें युगीन सन्दर्भों में नवीन दृष्टि से उपस्थित किया जाय तो समाज की आर्थिक समस्याओं का निराकरण खोजा जा सकता है।

वर्तमान युग में भ्रष्टाचार के रूप में समाज के आर्थिक क्षेत्र में जो बुराई पनप रही है, उसके मूल में भी या तो व्यक्ति की संग्रहेच्छा है या भोगेच्छा। भ्रष्टाचार केवल अभावजनित बीमारी नहीं है, वरन् वह एक मानसिक बीमारी है, जिसके मूल में संग्रहेच्छा एवं भोगेच्छा के कीटाणु रहे हैं। वस्तुतः वह आवश्यकताओं के कारण नहीं, वरन् तृष्णा के कारण उत्पन्न होती है। आवश्यकताओं का निराकरण पदार्थों को उपलब्ध करके किया जा सकता है, लेकिन इस तृष्णा का निराकरण पदार्थों के द्वारा सम्भव नहीं है। इसलिए जैन दर्शन ने अनासक्ति की वृत्ति को नैतिक जीवन में प्रमुख स्थान दिया है। तृष्णाजनित विकृतियाँ केवल अनासक्ति द्वारा ही दूर की जा सकती हैं। हमारे वर्तमान युग की प्रमुख कठिनाई यह नहीं है कि हमें सामान्य जीवन जीने के साधन उपलब्ध नहीं हैं, अथवा उनका अभाव है, वरन् कठिनाई यह है कि आज का मानव तृष्णा से इतना अधिक ग्रसित है कि वह एक अच्छा सुखद एवं शान्तिपूर्ण जीवन नहीं जी सकता है। मनुष्य की वासनाएँ ही उसे अच्छे जीवन जीने में बाधक हैं। यदि किसी सीमा तक हम यह भी मान लें कि अभाव के कारण आर्थिक-भ्रष्टाचार का जन्म होता है तो जहाँ तक कृत्रिम-अभाव का प्रश्न है, वह कुछ व्यक्तियों के द्वारा किये गये अवैध संग्रह का परिणाम है, किन्तु जैन नीति-दर्शन ने गृहस्थ साधक के अनर्थदण्ड-विरमण व्रत में उपभोग के पदार्थों के अनावश्यक संग्रह को निषिद्ध ठहराया है। यदि अभाव वास्तविक हो, उसे उपभोग का नियन्त्रण करके दूर किया जा सकता है, जिसके लिए उपभोग-परिभोग-मर्यादा नामक व्रत का विधान है। इस प्रकार जैन दर्शन परिग्रह और उपभोग के परिसीमन के द्वारा समाज में व्याप्त आर्थिक विषमता की समाप्ति का सूत्र प्रस्तुत करता है।

**३. वैचारिक वैषम्य**—विभिन्न वाद और उनके कारण उत्पन्न वैचारिक संघर्ष भी सामाजिक जीवन का एक बड़ा अभिशाप है। वर्तमान युग में राष्ट्रों के जो संघर्ष हैं, उसके मूल में आर्थिक और राजनैतिक प्रश्न इतने महत्वपूर्ण नहीं हैं, जितने कि वैचारिक साम्राज्यवाद की स्थापना। वर्तमान युग में न तो राजनैतिक अधिकार-लिप्सा से उत्पन्न साम्राज्यवाद की भावना पाई जाती है और न आर्थिक साम्राज्यों की स्थापना का प्रश्न ही महत्वपूर्ण है, वरन् वर्तमान युग में बड़े राष्ट्र अपने वैचारिक साम्राज्यों की स्थापना के लिए प्रयत्नशील देखे जाते

हैं। जैन आचार-दर्शन अपने अनेकांतवाद और अनाग्रह के सिद्धान्त के आधार पर इन वैचारिक संघर्षों का निराकरण प्रस्तुत करता है। अनेकांत का सिद्धान्त वैचारिक आग्रह के विसर्जन की बात करता है और वैचारिक क्षेत्र में दूसरे के विचारों एवं अनुभूतियों को भी उतना ही महत्व देता है, जितना कि स्वयं के विचारों एवं अनुभूतियों को।

उपर्युक्त तीनों प्रकार की विषमताएँ हमारे सामाजिक जीवन से सम्बन्धित हैं। जैन आचार-दर्शन उपर्युक्त तीनों विषमताओं के निराकरण के लिए अपने आचार-दर्शन में तीन सिद्धांत प्रस्तुत करता है। सामाजिक वैषम्य के निराकरण के लिए उसने अहिंसा एवं सामाजिक समता का सिद्धान्त प्रस्तुत किया है। आर्थिक वैषम्य के निराकरण के लिए वह परिग्रह एवं उपभोग के परिसीमन का सिद्धान्त प्रस्तुत करता है। इसी प्रकार बौद्धिक एवं वैचारिक संघर्षों के निराकरण के लिए अनाग्रह और अनेकांत के सिद्धान्त प्रस्तुत किये गये हैं। ये सिद्धान्त क्रमशः सामाजिक समता, आर्थिक समता और वैचारिक समता की स्थापना करते हैं। लेकिन ये सभी नैतिकता के बाह्य एवं सामाजिक आधार हैं। नैतिकता का आन्तरिक आधार तो हमारा मनोजगत् ही है। जैन आचार-दर्शन मानसिक तनावों एवं विक्षोभों के निराकरण के लिए भी विशेष रूप से विचार करता है, क्योंकि यदि व्यक्ति का मानस विक्षोभ एवं तनावयुक्त है तो सामाजिक जीवन भी अशान्त होगा।

४. मानसिक वैषम्य—मानसिक वैषम्य मनोजगत् में तनाव की अवस्था का सूचक है। जैन आचार-दर्शन ने राग-द्वेष एवं चतुर्विध कषायों को मनोजगत् के वैषम्य का मूल कारण माना है। क्रोध, मान, माया और लोभ ये चारों आवेग या कषाय हमारे मानसिक समत्व को भंग करते हैं। यदि हम व्यक्तिगत जीवन के विघटनकारी तत्वों का मनोवैज्ञानिक दृष्टि से विश्लेषण करें तो हम उनके मूल में कहीं न कहीं जैन-दर्शन में प्रस्तुत कषायों एवं नौ कषायों (आवेगों और उप आवेगों) की उपस्थिति ही पाते हैं। जैन आचार-दर्शन कषाय-त्याग के रूप में हमें मनोजगत् के तनाव के निराकरण का सन्देश देता है। वह बताता है कि हम जैसे-जैसे इन कषायों के ऊपर विजय-लाभ करते हुए आगे बढ़ेंगे, वैसे-वैसे ही हमारे व्यक्तित्व की पूर्णता का प्रकटन भी होगा। जैन दर्शन में साधकों की चार श्रेणियाँ मानी गई हैं, जो इन पर क्रमिक विजय को प्रकट करती हैं। इनके प्रथम तीव्रतम रूप पर विजय पाने पर साधक में सम्यक् दृष्टिकोण का उद्भव होता है। द्वितीय मध्यम रूप पर विजय प्राप्त करने से साधक श्रावक या गृहस्थ उपासक की श्रेणी में आता है। तृतीय रूप पर विजय करने पर वह श्रमणत्व का लाभ करता है और उनके सम्पूर्ण विजय पर वह आत्मपूर्णता को प्रकट कर लेता है। कषायों की पूर्ण समाप्ति पर एक पूर्ण व्यक्तित्व का प्रकटन हो जाता है। इस प्रकार जैन आचार-दर्शन राग-द्वेष एवं कषाय के रूप में हमारे मानसिक तनावों का कारण प्रस्तुत करता है और कषाय-जय के रूप में मानसिक समता के निर्माण की धारणा को स्थापित करता है।

प्रत्येक व्यक्ति यह अपेक्षा करता है कि उसका जीवन शान्त एवं सुखी हो। लेकिन मानव-मन की अशान्ति एवं उसके अधिकांश दुःख कषाय-चतुष्क-जनित हैं। अतः शान्त और सुखी जीवन के लिए मानसिक तनावों एवं मनोवेगों से मुक्ति पाना आवश्यक है। क्रोधादि कषायों पर विजय-लाभ करके समत्व के सृजन के लिए हमें मनोवेगों से ऊपर उठना होगा।

जैसे-जैसे हम मनोवेगों या कषाय-चतुष्क से ऊपर उठेंगे वैसे-वैसे सच्ची शान्ति का लाभ प्राप्त करेंगे।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन आचार-दर्शन सामाजिक जीवन से विषमताओं के निराकरण और समत्व के सृजन के लिए एक ऐसी आचार विधि प्रस्तुत करता है, जिसके सम्यक् परिपालन से सामाजिक और वैयक्तिक दोनों ही जीवन में सच्ची शान्ति और वास्तविक सुख का लाभ प्राप्त किया जा सकता है। उसने सामाजिक जीवन में सम्बन्धों के शुद्धिकरण पर अधिक वल दिया है। यही कारण है कि उसके द्वारा प्रस्तुत सामाजिक आदेश अपनी प्रकृति में निषेधात्मक अधिक हैं, यद्यपि सामाजिक आदेशों का उसमें पूर्ण अभाव नहीं है। उसके कुछ प्रमुख सामाजिक आदेश निम्न हैं—

निष्ठा-सूत्र

(१) सभी आत्माएँ स्वरूपतः समान हैं, अतः सामाजिक जीवन में ऊँच-नीच के वर्गभेद या वर्णभेद खड़े मत करो।

(२) सभी आत्माएँ समान रूप से सुखाभिलाषी हैं, अतः दूसरे के हितों का हनन, शोषण या अपहरण करने का अधिकार किसी को नहीं है। सभी के साथ वैसा व्यवहार करो जैसा तुम उनसे स्वयं के प्रति चाहते हो।

(३) संसार में प्राणियों के साथ मैत्रीभाव रखो, किसी से भी घृणा एवं विद्वेष मत रखो।

(४) गुणीजनों के प्रति आदर-भाव और दुष्टजनों के प्रति उपेक्षा-भाव रखो।

(५) संसार में जो दुःखी एवं पीड़ित जन हैं, उनके प्रति करुणा और वात्सल्य भाव रखो और अपनी स्थिति के अनुरूप उन्हें सेवा और सहयोग प्रदान को।

व्यवहार-सूत्र

(१) किसी निर्दोष-प्राणी को बन्दी मत बनाओ, अर्थात् सामान्यजनों की स्वतन्त्रता में बाधक मत बनो।

(२) किसी का वध या अंगभेद मत करो, किसी से भी मर्यादा से अधिक काम मत लो।

(३) किसी की आजीविका में बाधक मत बनो।

(४) पारस्परिक विश्वास को भंग मत करो। न तो किसी की अमानत हड़पो और न किसी के रहस्यों को प्रकट करो।

(५) सामाजिक जीवन में गलत सलाह मत दो, अफवाह मत फैलाओ और दूसरों के चरित्र-हनन का प्रयास मत करो।

(६) अपने स्वार्थ की सिद्धि हेतु असत्य-घोषणा मत करो।

(७) न तो स्वयं चोरी करो, न और को सहयोग दो, चोरी का माल भी मत खरीदो।

(८) व्यवसाय के क्षेत्र में माप-तौल में अप्रमाणिकता मत रखो और वस्तुओं में मिलावट मत करो।

(९) राजकीय नियमों का उल्लंघन और राज्य के करों का अपवंचन मत करो।

(१०) अपने यौन सम्बन्धों में अनैतिक आचरण मत करो। वेश्या-संसर्ग, वेश्यावृत्ति एवं वेश्यावृत्ति के द्वारा धनअर्जन मत करो।

(११) अपनी सम्पत्ति का परिसीमन करो और उसे लोक-हितार्थ व्यय करो।

(१२) अपने व्यवसाय के क्षेत्र को सीमित करो और वर्जित व्यवसाय मत करो।

(१३) अपनी उपयोग-सामग्री की मर्यादा करो और उसका अति-संग्रह मत करो।

(१४) वे सभी कार्य मत करो, जिनसे तुम्हारा कोई हित नहीं होता है, किन्तु दूसरों का अहित सम्भव हो, अर्थात् अनावश्यक गपशप, परनिन्दा, काम-कुचेष्टा, शस्त्र-संग्रह आदि मत करो।

(१५) यथासम्भव अतिथियों की, संतजनों की, पीड़ित एवं असहाय व्यक्तियों की सेवा करो। अन्न, वस्त्र, आवास, औषधि आदि के द्वारा उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति करो।

(१६) क्रोध मत करो, सबसे प्रेम-पूर्ण व्यवहार करो।

(१७) अहंकार मत करो अपितु विनीत बनो, दूसरों का आदर करो।

(१८) कपटपूर्ण व्यवहार मत करो, वरन् व्यवहार में निश्छल एवं प्रामाणिक रहो।

(१९) अविचारपूर्वक कार्य मत करो।

(२०) मूर्छा (आसक्ति) मत रखो।

उपर्युक्त और अन्य कितने ही आचार नियम ऐसे हैं, जो जैन नीति की सामाजिक सार्थकता को स्पष्ट करते हैं[1]। आवश्यकता इस बात की है हम आधुनिक संदर्भ में उनकी व्याख्या एवं समीक्षा करें तथा उन्हें युगानुकूल बना कर प्रस्तुत करें।

---

१. देखिये—श्रावक के व्रत, अतिचार और गुण।



# विष्णुधर्मोत्तरपुराण का प्राकृतलक्षण एक तुलनात्मक विवेचन

डॉ० कृष्णकुमार झा

प्राकृत के वैयाकरणों में वररुचि अग्रगण्य है। आचार्य वररुचि का समय ४थी शताब्दी है, जैसा पिशेल आदि विद्वानों ने सिद्ध किया है। सर्वप्रथम इन्होंने ही प्राकृतप्रकाश लिखकर प्राकृत व्याकरण की परम्परा चलायी। अतः यह स्वाभाविक है कि प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से प्राकृत के सभी अर्वाचीन वैयाकरण इनके ऋणी हों। इनके बाद होने वाले प्राकृत के वैयाकरणों में हेमचन्द्र सर्वप्रसिद्ध हैं। उनका जीवनकाल १०८८ ई० से ११७२ ई० तक माना जाता है। उन्होने एक विस्तृत व्याकरण-ग्रन्थ की रचना की है।

व्याकरण-ग्रन्थों के अतिरिक्त विष्णुधर्मोत्तरपुराण में भी प्राकृत का लक्षण दिया गया है, इसके समय के सम्बन्ध में डा० प्रियबाला शाह कहती हैं कि ५०० ई० में होने वाले पराशर ने विष्णुधर्मोत्तरपुराण (खं० २ अ० ७६ श्लोक २) के—

अनाथं ब्राह्मणप्रेतं ये वहन्ति द्विजातयः।
पदे पदे क्रतुफलं चानुपूर्वाल्लभन्ति ते ॥

श्लोक को अपनी स्मृति में उद्धृत किया है। अतः विष्णुधर्मोत्तरपुराण का काल पराशर (५००) से पूर्व वररुचि से भी पूर्व है। किन्तु डा० पी० वी० काणे ने उक्त श्लोक को मूलरूप में सप्रमाण पराशर-स्मृति का ही माना है। अतः विष्णुधर्मोत्तरपुराण पराशर-स्मृति (५०० ई०) के बाद की रचना है।

अलबेरुनी (१०३० ई०) ने विष्णुधर्मोत्तरपुराण के प्रसंग में उक्त श्लोक की चर्चा की है, जिससे यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि विष्णुधर्मोत्तरपुराण का निर्माणकाल ५०० ई० एवं १०३० ई० के बीच है। इस तरह यह प्राकृत के वैयाकरण वररुचि के बाद एवं हेमचन्द्र (१०८८ से ११७२ ई०) से पूर्व की रचना सिद्ध होती है।

इस विष्णुधर्मोत्तरपुराण में मार्कण्डेय एवं वज्र के संवाद के क्रम में संक्षेप से प्राकृत व्याकरण के नियमों का प्रदर्शन किया गया है, जिनका उल्लेख कर आचार्य वररुचि एवं आचार्य हेमचन्द्र के व्याकरण के साथ तुलनात्मक विवेचन किया जा रहा है।

(विष्णुधर्मोत्तरपुराण, खं० ३ अध्याय ७)

**मार्कण्डेयः—**

अथातः सम्प्रवक्ष्यामि तव प्राकृत लक्षणम्।
ऋॠ ऌॡ न सन्त्यत्र नोष्मा[1] न(णौ)च(श[2]) षावुभौ ॥१॥

---

१. V नष्मा। २. A. C. V. मषावुभौ 8 सषावुभौ।

मकारहीना[1] च (श्च) तथा नासिक्याश्च तथा नृप।
रेफश्च सयवो[2] राजन् संयोगे नास्ति कर्हिचित् ॥२॥
ऐकारश्च[3] तथौकारः पदमध्ये महाबल।
दव[4] दृढ(डग)योगे (ड[5]) कारोऽत्र दवायोगे तथैव च[6] ॥३॥
गय[7] योगे यकारोऽत्र लोपमायाति नित्यदा।
षणौ[8] युक्तौ पृथक्कृत्वा सणौ कार्यौ विचक्षणैः ॥४॥
दमौ युक्तौ पृथक्कृत्वा दुमौ कार्यौ तथैव च।
तनौ[9] युक्तौ पृथक्कृत्वा यणौ कार्यावसंशयम् ॥५॥
(तय[10]) योगे (त) कारस्य चकारस्त्वभिधीयते।
ककारः पदमध्योऽत्र वक्तव्यो हल्विवर्जितः ॥६॥
नकारस्य णकारः स्यात् क्षकारस्य ख इष्यते।
(स्त[11]) कारस्य त्थकारश्च ज्ञकारस्य ण एव च ॥७॥
क्वचि[12](त्ख)कारश्च(स्य) तथा (थ) कारस्य तथा क्वचित्।
(ध[13]) कारस्य तु वक्तव्यः[14] (भ[15]) कारस्य ह इष्यते ॥८॥
(त्स[16]) कारस्य छकार (स्स्याच्च) कारे हल् च लुप्यते।
युक्ते (ष्प[17]) कारे तद्धीने[18] फकारोऽपि विधीयते ॥९॥
चतुर्थी नात्र विज्ञेया न च द्विवचनं क्वचित्।
पदादौ यो गुरुः सोऽत्र लघुरेव विधीयते ॥१०॥
दिङ्मात्रमेतदुद्दिष्टं[19] मया प्राकृतलक्षणम्।
प्रयोगादनुगन्तव्यो[20] विस्तरो ह्यतिविस्तरः ॥११॥
देशेषु देशेषु पृथग्विभिन्नं न शक्यते लक्षणतस्तु वक्तुम्।
लोकेषु यत्स्यादपभ्रष्ट[21] संज्ञं ज्ञेयं हि तद्देशविदोऽधिकारम् ॥१२॥

॥ इति श्री विष्णुधर्मोत्तरपुराणे मार्कण्डेयवज्रसम्वादे प्राकृतभाषालक्षणं नाम ॥७॥

---

१. A मकारहीना V सकारहीना। २. C. सयवो A. B. V. शयवा। ३. A. V एकारश्च। ४. A. B. C. V. हढ़योगे। ५. V. वकारोऽत्र A. B. C. दकारोऽत्र। ६. A. B. तः। ७. A. B. गय योगे शकारोऽत्र। ८. V. Dropss' 104–C. D.। ९. V. Dropses' 105–C. D. १०. ऋत-योगेदकारस्यात्तकारस्त्वभिधीयते, A. B. C. ऋतयोगे ऋकारस्य चकारस्त्वभिधीयते। ११. V. तकारश्च थकारश्च ज्ञकारश्च B. C. तकारश्च। १२. A. B. C. क्वचित् कारश्च तथा इकारश्च तथा क्वचित् V. क्वचित् क्वचित् स्यात्तदा इकारश्च तथा क्वचित्। १३. A. B. C. V. क्षकारस्य। १४. V. वक्तव्यं। १५. A. B. C. V. वोकारस्य। १६. A. B. C. V. चकारस्य छकारस्यात्यु-कारे। १७. V. C. पकारे A. B. थकारे। १८. V. तद्धीभे हकारोऽपि। १९. V द्विमात्रमेतदुद्दिष्टं मय्या। २०. V C. प्रयोगादनुकर्तव्यो। २१. A. B. C. यत्स्यादपभ्रष्टसंज्ञं।

मार्कण्डेय मुनि वज्र से कहते हैं कि प्राकृत भाषा में ऋ, ॠ, लृ, ॡ ये चार वर्ण नहीं होते हैं ? (क) "ऋ ॠ लृ ॡ न सन्त्यत्र" ऋ ॠ "इस प्रसंग में आचार्य वररुचि ने" ऋतोऽत् (१-२७) सूत्र से 'ऋ' का अत्व, "अयुक्तस्यरिः" (१-२८) एवं "क्वचिदयुक्तस्यापि" (१-२९) इन दोनों सूत्रों से 'रि', "इदृष्यादिसु" (१-३०) से 'इकार' का तथा "उदृत्वादिषु" (१-३१) से 'उकार' का विधान किया है। कृष्णः से कण्हो, ऋणम् से 'रिणं' तादृश से तारिसो, कृशः से किसो, वृत्तं से वुत्तं आदि इनके उदाहरण हैं।

आचार्य हेमचन्द्र भी "ऋतोऽत्" (८-१-१२६) 'इत्कृपादौ' (८-१-१२८) आदि सूत्रों से "वररुचिप्रतिपादित" सिद्धान्तों का समर्थन करते हैं। तथा "आत्कृशामृदुकमृदुत्वे वा" (८-१-१२७) से आत्व, "उद्वदोन्मृषि" (८-१-१३६) से उत्व, ऊत्व एवं ओत्व, "इदेदोद्-वृन्ते" (८-१-१३९) से इत्व, एत्व तथा ओत्व, एवं "आदृते ढिः" (८-१-१४३) सूत्र से ऋ का विधान कर कृशा से कासा, मृषा से मुसा, मूसा एवं मोसा, वृन्तं से विण्टं, वेण्टं एवं वोण्टं तथा आदृतः से 'आढिओ' आदि प्रयोगों का निष्पादन करते हैं, जो वररुचि से अधिक हैं।

(ख) "लृ ॡ"—आचार्य वररुचि का सूत्र है : "लृतः क्लृप्त इलिः" (१-३३) इस सूत्र के द्वारा लृ के स्थान में "इलि" आदेश होता है और 'क्लृप्तं' से 'किलित्तं' प्रयोग बनता है।

आ० हेमचन्द्र अपने सूत्र में "क्लृन्न" शब्द का भी समावेश कर "लृत इलिः क्लृप्त क्लृन्ने" (८-१-१४५) ऐसा सूत्र करते हैं, जिससे उक्त दोनों आर्द्रवाची शब्दों के 'लृ' की जगह 'इलि' आदेश होकर 'किलित्तं' एवं 'किलिन्नं' रूप बनते हैं।

इस प्रकार ऋ, ॠ, लृ, ॡ का प्रयोग प्राकृत में नहीं होता है, इसे वररुचि एवं हेमचन्द्र दोनों ही आचार्य सिद्ध करते हैं, जो क्रमशः विष्णुधर्मोत्तरपुराण के उपजीव्य तथा समर्थक प्रतीत होते हैं।

(ग) न चोष्माणो शषावुभौ ॥१॥

अर्थात् उष्मा (संज्ञक) 'श' एवं 'ष' का प्रयोग प्राकृत में नहीं होता है। इसका आधार वररुचि का सूत्र "शषोः सः" (२-३९) है, जिसका अभिप्राय यह है कि तालव्य 'श' और मूर्धन्य 'ष' की जगह सर्वत्र दन्त्य 'स' का प्रयोग हो। अतः संस्कृत के 'शशाङ्कः' का प्राकृत में ससंको एवं 'तुषारः' का 'तुसारो' प्रयोग होता है।

हेमचन्द्र का सूत्र भी "शषोः सः" (८-१-२६०) ही है, जिससे उक्त सिद्धान्त की परिपुष्टि होती है।

२. (क) "मकारहीनाश्च तथा"

इसका आशय यह है कि प्राकृत में (अन्तिम) म् का प्रयोग नहीं हो। यह प्रक्रिया वररुचि के "मो बिन्दुः" (४-११) सूत्र पर आश्रित है। सूत्र का अर्थ यह है कि संस्कृत शब्दों के अन्त में आने वाले हलन्त 'म्' का प्राकृत में (बिन्दु) अनुस्वार हो जाता है। अतः धनम्, वनम् आदि के स्थान में धणं, वणं आदि प्रयोग होते हैं।

आ० हेमचन्द्र भी "मोऽनुस्वारः" (८-१-२३) सूत्र से इसका समर्थन करते हैं।

(ख) नासिक्याश्च तथा नृप ।

रेफश्च सयवो राजन् संयोगे नास्ति कर्हिचित् ॥२॥

इसका अभिप्राय यह है कि संस्कृत के संयुक्त नासिक्य (ङ् ग् ण् न् म्) र य एवं व का प्रयोग प्राकृत में नहीं होता है। यह अभिव्यक्ति आ० वररुचि के 'अधोमनयाम्'' (३–२), ''सर्वत्र लवराणाम्'' (३–३), ''सर्वज्ञ सदृशेषु ञः'' (३–५) आदि सूत्रों से क्रमशः म्, न्, य्, व्, र् एवं ञ् के लोप से होती है, जो भिन्न-भिन्न रूप में संयुक्त रहने पर होता है। अतः तिग्मम्, अग्निः, कन्या, पक्वम्, सर्पः, सर्वज्ञः आदि प्रयोगों में क्रमशः म्, न्, य्, व् र् एवं ञ् का लोप कर तिग्गं, अग्गी, कण्णा, पिक्कं सप्पो आदि शब्द सिद्ध होते हैं।

हेमचन्द्र भी "अधोमनयाम्" (८–२–७८) "सर्वत्रलवरामचन्द्रे" (८–२–२३) आदि सूत्रों से उक्त तथ्यों का समर्थन करते हैं। किन्तु हेमचन्द्र के कतिपय सूत्र वैकल्पिक हैं। अतः उनके सिद्धान्तानुसार उक्त संयुक्त वर्णों का पाक्षिक लोप होने के कारण तिग्गं, तिग्मं तथा णाणं, जाणं आदि उभयविध प्रयोग निष्पन्न होते हैं।

यहाँ यह भी ज्ञातव्य है कि आचार्य हेमचन्द्र ने लोप के अतिरिक्त "ङ ञ ण नो व्यञ्जने" (८–१–२५) इस सूत्र से नासिक्य ङ, ञ, ण एवं न का अनुस्वार विधान करके भी नासिक्य वर्णों के अप्रयोग की सूचना दी है, किन्तु फिर उन्होंने "वर्गेऽन्त्यो वा" (८–१–३०) (वर्ग सम्बन्धी अक्षरों के परे रहने पर अनुस्वार के स्थान पर विकल्परूप से सामीप्य सम्बन्ध के कारण उस वर्ग का अन्तिम अक्षर हो) इस सूत्र के द्वारा अनुस्वार का परसवर्ण विधान करते हुए उक्त नियम को वैकल्पिक सिद्ध कर दिया है।

३. (क) ऐकारश्च तथौकारः पदमध्ये महाबल ।

पूर्वोक्त क्रियान्वित इस पंक्ति का आशय यह है कि पद अर्थात् शब्द के बीच में 'ऐ' तथा 'औ' का प्रयोग प्राकृत भाषा में नहीं होता है।

आचार्य वररुचि के अधोनिर्दिष्ट विचार के साथ उक्त अंश की तुलना की जा सकती है। उन्होंने "ऐत एत्" (१–३५), "दैत्यादिष्व इः" (१–६६), "दैवे वा" (१–३७), इत्सैन्धवे (१–३८), ई धैर्ये (१–३९), औत ओत् (१–४१), पौरादिष्व उः (१–४२), "उत्सौन्दर्यादिषु" (१–४३) आदि सूत्रों से 'ऐ' का 'ए', 'अइ', इ, ई तथा 'औ' का 'ओ', अउ एवं उ विधान किया है। अतः संस्कृत के शैलः, कैटभः, दैवम्, सैन्धवम्, धैर्यम् आदि के स्थान में प्राकृत में क्रमशः सेलो, कइढवो, देव्वं, दइवं, सिन्धवं, धीरं तथा कौमुदी, पौरुषम्, सौन्दर्यम् आदि के स्थान में कोमुई, पउरुसं, सुन्देरं आदि प्रयोग सिद्ध होते हैं। इस विषय की सम्पुष्टि में हेमचन्द्र के निम्नलिखित सूत्र देखे जा सकते हैं "ऐत एत्" (८–१–१४८), "इत्सैन्धवशनैश्चरे" (८–१–१४९), "सैन्ये वा" (८–१–१५०), 'अइर्दैत्यादौ च' (८–१–१५१), "वैरादौ" (८–१–१५२), "एच्च दैवे" (८–१–१५३), "उच्चैर्नीचैस्य अः" (८–१–१५४), "ईद् धैर्ये" (८–१–१५५) इनमें कुछ नित्य रूप से और कुछ विकल्प रूप से ऐ का ए, इ, अइ, अः एवं ईत् विधान करते हैं।

इसी प्रकार "औत ओत्" (८-१-१५९) "उत् सौन्दर्यादौ" (८-१-१६०), कौक्षेयके वा (८-१-१६१), "अ उः पौरादौ च" (८-१-१६२), "आच्च गौरवे" (८-१-१६३),

"नाव्याव:" (८-१-१६४) आदि सूत्र 'औ' के स्थान में 'ओ' उत्, अउ, आ एवं आव आदि आदेश करते हैं, जिनमें ऐ एवं ओ का प्राकृत में प्रयोगाभाव निर्दिष्ट होता है।

३ (ख) दवयोगे दकारोऽत्र[1] दगयोगे तथैव च ॥ ३ ॥

अर्थात् जहाँ 'द्' और 'व' संयुक्त हो, वहाँ द् का लोप हो तथा जहाँ द् और 'ग' संयुक्त हो वहाँ भी 'द्' का ही लोप हो।

---

१. श्लोक के तृतीय चरण में कुछ पाठभेद मिलते हैं, पूर्वार्द्ध में (१) दृढयोगे (२) डॉ० प्रियबालाशाह द्वारा कल्पित "डगयोगे तथा उत्तरार्द्ध में (२) दकारोऽत्र (३) वकारोऽत्र (२) डा० प्रियबालाशाह द्वारा कल्पित" डकारोऽत्र।

पहला पाठ है दृढयोगे, यह पाठ असंगत जान पड़ता है, क्योंकि दृ एवं ढ दोनों वर्ण संयुक्त हों, ऐसा कोई शब्द नहीं दीखता, दूसरी बात लुप्यमान के रूप में वकारोऽत्र, दकारोऽत्र अथवा डा० शाह द्वारा कल्पित डकारोऽत्र ये ही तीनों पाठ हैं, जिनमें से "दृढ" में कोई वर्ण नहीं है, फिर लोप होगा किसका ? "सम्भवव्यभिचाराभ्यां स्याद विशेषणमर्थवत्" अतः 'दृढयोगे' यह पाठ मानना समुचित नहीं है।

दूसरा पाठ डा० प्रियबाला शाह द्वारा कल्पित "डगयोगे डकारोत्र" है। किन्तु ऐसा पाठ रखने से द् एवं ग के संयुक्त रहने पर 'द्' का ही लोप हो, इस अर्थ के प्रतिपादक "दगयोगे तथैव च" इस चतुर्थ चरण की संगति नहीं बैठती है, क्योंकि "डगयोगे डकारोऽत्र" पाठ के आधार पर षड्गः शब्दगत संयुक्त 'ड्ग' में 'ड' का लोप तो हो जायेगा, परन्तु उद्गमः आदि शब्दों में 'द्ग' के संयुक्त रहने पर श्लोक में प्रयुक्त "तथैव च" पद पूर्ववत् इस अर्थ का प्रतिपादन करता हुआ 'ड्' का बोध करायेगा, जो यहाँ है ही नहीं और है 'द्' जिसका लोप प्राप्त नहीं होगा।

अथ च काल्पनिक 'डगयोगे' पाठ की संगति के लिए डकारोऽत्र रूप कल्पना-गौरव भी हो जाता है। अतः यह पाठ भी उचित नहीं प्रतीत होता है।

एक पाठ में "वकारोऽत्र" भी कहा गया है जिसका तात्पर्य होगा कि संयुक्त रहने पर व का लोप हो। अब जिज्ञासा होगी कि किसके साथ संयुक्त रहने पर और तब इस श्लोक के क्रम के अनुसार किसी एक वर्ण का आक्षेप करना होगा, ऐसी स्थिति में द्विधा से दिहा, दुहा, दोहा। द्विरदः से दिरओ, द्वारम् से दुवारं, दारं, देरं। द्वितीयः से दुइओ, दुइअं। द्विवचनं से दोवयणं, दुवयणं। द्विविधः से दुविहो। द्वादशाङ्गम् से दुवालसंगे। 'द्वे' से दुणि, दुवे। द्विजातिः से दुआई। द्विगुणः से दुउणो। द्विमात्रः से दुमत्तो। द्विरेफः से दुरेहो आदि संयुक्त द्व वाले प्रयोगों में व के लोप के अनुरोध से जहाँ कुछ विद्वानों ने तृतीय चरण के पूर्वार्द्ध में "दृढयोगे" या "डग योगे" की कल्पना की है, वहाँ आक्षिप्त द् "बलीयसा दुर्बलो बाध्यते" न्याय से उन दोनों को बाध कर दवयोगे पाठ को पदासीन कर देता है।

अब प्रश्न उठता है कि पद्य के द्वितीय चरण में प्रयुक्त "तथैव पद कितने अर्थ को अभिव्याप्त करता है ? यदि केवल (लोपमायाति अर्थात्) लोप को प्राप्त हो" इतना

इस विषय का प्रतिपादक आ० वररुचि का सूत्र "उपरि लोपः कगडतदपषसाम्" (३-१) है। इसका अभिप्राय यह है कि सूत्र पठित आठो वर्णों में से कोई वर्ण यदि किसी अन्य वर्ण के साथ पूर्वस्थ होकर संयुक्त हो तो उक्त उस पूर्वस्थ वर्ण का लोप हो। अतः द्वादशः, मुद्गः, उद्गमः आदि प्रयोगों में क्रमशः दोनों वर्ण (व एवं ग) के साथ संयुक्त पूर्वस्थ 'द्' का लोप होने पर 'वारह' मुग्गो' एवं 'उग्गमो' आदि प्रयोग वनते हैं।

इस नियम के समर्थन में हेमचन्द्र "कगटडतदपशषस≍क≍पामूर्ध्वं लुक् (८-२-७७) इस सूत्र का प्रणयन करते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि सूत्रपठित वर्ण यदि पूर्वलग्न संयुक्त हों तो इनका लोप हो। अतः उद्विग्नः, द्विगुणः से क्रमशः उव्विग्गो, विउणो तथा गद्गदम्, मुद्गरः से गग्गरं, मोग्गरो आदि प्रयोग सिद्ध होते हैं. जो 'व' एवं 'ग' के साथ संयुक्त 'द्' के लोप का समर्थन करते हैं।

यहाँ यह ध्यातव्य है कि 'द्', 'व' के संयुक्त रहने पर वहुत प्रयोगों में 'व' का लोप भी देखने में आता है। अतः उक्त पंक्ति का आशय ऐसा अनुमित होता है कि शब्द के बीच में यदि 'द्' 'व' के साथ संयुक्त हो तो उनमें पूर्वस्थित द् का लोप हो।

डा० पिशेल आदि विद्वानों ने भी शब्द के मध्य में ही 'द्' 'व' के संयुक्त रहने पर नियमित रूप से द् का लोप माना है।

इसका अपवाद आपद्वारम् के स्थान में (व का लोप कर) 'अवछालं' रूप देखने में आता है, जिसे काल या क्षेत्र से प्रभावित प्रयोग माना जा सकता है।

४ (क) गययोगे यकारोऽत्र लोपमायाति नित्यदा।

अर्थात् जिन संस्कृत शब्दों में 'ग' 'य' के साथ संयुक्त हो उनमें 'य' का लोप कर प्राकृत में प्रयोग करना चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि क, ग, ट, ड आदि वर्ण जब

---

ही प्रतिपादन करे तव तो "वकारोऽत्र" यह पाठ मानने में कोई आपत्ति नहीं, किन्तु पदविन्यास पर ध्यान देने से परिलक्षित "जिस प्रकार संयुक्त दो वर्णों में एक वर्ण का लोप पहले हुआ है, वैसे ही दो वर्णों में एक वर्णु का लोप यहाँ भी हो" यह अर्थ माना जाय तव तो उद्गमः आदि प्रयोगों में आदि में स्थिर 'द्' का ही लोप देखने से "वकारोऽत्र" न मानकर "दकारोऽत्र" ही मानना युक्तिसंगत जान पड़ता है।

अतः यहाँ 'द्ढ' या 'डग' की जगह 'दव' तथा वकारोऽत्र आदि की जगह "दकारोऽत्र" वाला "दवयोगे दकारोऽत्र दवयोगे तथैव च" जिसका अर्थ होगा—द एवं व के संयुक्त रहने पर 'द्' का लोप हो और 'द' एवं 'ग' के संयुक्त रहने पर भी वैसा ही (अर्थात् द का ही लोप हो) यही मूल पाठ प्रतीत होता है।

यह पाठ द्वादशः। द्वितीयः। द्विगुणः। द्वारम्। द्वे। द्वेष्यः एवं उद्गमः के स्थान में प्राकृत के लुप्तदकारक वारह। वीओ। विइओ। विइज्जो। विउणो। वारं। विणि। वेसो तथा उग्गमो आदि प्रयोगों से समर्थित होने के साथ ही विष्णुधर्मोत्तर पुराण के उक्त पद्यगत "तथैव च" इस पद की भी संगति बैठाता है।

पूर्व में रहकर परवर्ती वर्ण के साथ संयुक्त होता है, तो वहाँ प्राकृत-व्याकरण के नियमानुसार संयुक्त रूप में (विद्यमान) पूर्वस्थ उक्तवर्णों का लोप हो जाता है। उसी नियम के अपवाद के रूप में यह पंक्ति कहती है कि पूर्वस्थ भी 'ग' यदि 'य' से संयुक्त हो, तो वहाँ सदा 'य' का ही लोप हो, न कि पूर्वस्थ 'ग' का।

इसका सम्बन्ध वररुचि के "अधोमनयाम्" (३-२) सूत्र से है, जो "उपरि लोपः" (३-१) इस सूत्र के द्वारा मृग्यः, योग्यः आदि प्रयोगों में 'य' के साथ संयुक्त पूर्वस्थ 'ग' का लोप नहीं होने देता, प्रत्यय 'य' का लोप कर मग्गो, जोग्गो आदि प्रयोगों को निष्पन्न करता है।

इस सिद्धान्त का समर्थक आ० हेमचन्द्र का सूत्र भी आचार्य वररुचि के सूत्र के समान ही है।

(ख) षणौ युक्तौ पृथक्कृत्वा सणौ कार्यौ विचक्षणैः ॥ ४ ॥

इसका अभिप्राय यह है कि 'ष' एवं 'ण' का प्रयोग संस्कृत के जिन शब्दों में संयुक्त रूप में होता है, प्राकृत में उसे वियुक्त (संयोग विहीन) कर प्रयोग करना चाहिए।

उक्त कथन आ० वररुचि के "कृष्णे वा" (३-५९) इस सूत्र के आशय पर आधारित है। सूत्र का अभिप्राय यह है कि कृष्ण शब्द में विकल्प से विकर्ष (संयुक्त वर्णों का पृथक्करण) हो। कृष्ण शब्द में विकर्ष होने पर 'ष्' और 'ण्' के बीच में स्वर (अ) का आगम होकर 'कसण' प्रयोग बनता है।

आचार्य हेमचन्द्र भी इस विकर्ष वाली प्रक्रिया से सहमत हैं, किन्तु आ० वररुचि के अनुसार जहाँ केवल कसण एवं 'कण्ह' सिद्ध होते हैं वहाँ हेमचन्द्र "कृष्णे वर्णे वा" (८-२-११०) इस सूत्र से अत् और इत् का विधान कर वर्णवाची कृष्ण शब्द के कसण, कसिण एवं कण्ह ये तीन रूप बनाते हैं।

वर्णवाची कृष्ण शब्द के अतिरिक्त 'ष' एवं 'ण' के संयुक्त स्थल में वररुचि एवं हेमचन्द्र दोनों ही अचार्य 'ण्ह' आदेश करते हैं। अतः कण्ह, विण्ह आदि प्रयोग निष्पन्न होते हैं। मार्कण्डेय मुनि इस सन्दर्भ में मौन रह गये हैं।

५ (क) दमो युक्तौ पृथक्कृत्वा दुमौ कार्यौं तथैव च।

इसका अभिप्राय यह है कि जहाँ संस्कृत शब्दों में 'द' और 'म' संयुक्त हों वहाँ प्राकृत में दोनों को अलग-अलग करके 'दु' एवं 'म' के रूप में प्रयोग करना चाहिये।

इसका आधार आ० वररुचि का "उत्पदमतन्वी समेषु" (३-६४) यह सूत्र है। इसका अर्थ यह है कि पदम और तन्वी शब्दों में तथा इनके समान अन्य शब्दों में भी विकर्ष कर विकृष्ट वर्ण को 'उ' स्वर के साथ प्रयोग करना चाहिये। इसी नियम के आधार पर 'पदम' से 'पदुम' तथा 'तन्वी' से 'तणुई' प्रयोग बनते हैं।

आ० हेमचन्द्र ने ऐसे स्थल के लिए 'पदमछदममूर्खद्वारे वा' (८-२-११२) इस सूत्र का निर्माण किया है। इसका अर्थ यह है कि पदम, छदम, मूर्ख और द्वार इन शब्दों के संयुक्त वर्णों में अन्तिम व्यंजन वर्ण के पहले विकल्प से 'उ' का आगम हो। अतः पदमम् तथा छदमम्

से क्रमशः पउमं, पोम्मं तथा छउमं, छम्मं ये दो-दो रूप बनते हैं, जो वररुचि एवं विष्णुधर्मोत्तरपुराण के नियम से भिन्न हैं। इससे अनुमान होता है कि हेमचन्द्र के समय तक आते-आते इन शब्दों के प्रयोग में थोड़ा अन्तर यह हो गया कि इनमें अन्तिम व्यञ्जन से पूर्व उकार का आगम होता रहा, किन्तु पूर्वस्थ व्यंजन 'द्' का लोप हो गया।

(ख) तनौ युक्तौ पृथक्कृत्वा यणौ कार्यविसंशयम् ॥५॥

विष्णुधर्मोत्तरपुराण में वर्णित प्राकृतभाषा-परिभाषा की इस पंक्ति का आशय यह है कि जहाँ 'त' एवं 'न' ये दोनों वर्ण संस्कृत में संयुक्त रूप में प्रयुक्त होते हैं, वहाँ प्राकृत में 'त' की जगह 'य' एवं 'म' के स्थान में 'ण' करके प्रयोग करना चाहिए।

इस प्रसंग में आ० वररुचि के व्याकरण को देखने से यह ज्ञात होता है कि उक्त प्रक्रिया इनके व्याकरण पर आश्रित नहीं है, क्योंकि वररुचि का सूत्र है "क्लिष्टश्लिष्ट क्रिया-रत्नशार्ङ्गेषु तत्स्वरः पूर्वस्य" (३-५८) जिसका अभिप्राय यह है कि—सूत्रपठित शब्दगत संयुक्त वर्णों का विकर्ष हो और वह स्वरहीन वर्ण वैसे शब्द से युक्त हो. जैसे के साथ संयुक्तावस्था में रहा हो। अतः रत्नशब्दगत 'त्न' में विकर्ष होने के बाद 'त्' 'अ' से युक्त हो जाता है तथा 'न' का णत्व कर रदण प्रयोग बनता है। जो मार्कण्डेय मुनिसम्मत 'रयण' प्रयोग से भिन्न रूपक है।

किन्तु हेमचन्द्र उक्त पंक्ति का समर्थन करते हैं। उनके मतानुसार "क्ष्माश्लाघारत्नेन्त्य-व्यञ्जनात्" (८-२-१०१) इस सूत्र के द्वारा अन्तिम व्यंजन से पूर्व अद् हो जाता है तथा "कगचजतदपयवां प्रायो लुक्" (८-१-१७७) सूत्र से 'त्' का लोप होने पर "अवर्णो यश्रुतिः" (८-१-१८७) इस सूत्र से 'अ' की जगह 'य' आ जाता है, इसके बाद 'न' का णत्व करके 'रयण' प्रयोग बनता है। इससे अनुमान होता है कि वररुचि के बाद और विष्णुधर्मोत्तरपुराण की रचना से पूर्व इसके प्रयोग में थोड़ा विकास हुआ और 'रदण' से 'रयण' प्रयोग होने लगा।

६ (क) तययोगे तकारस्य चकारस्त्वभिधीयते।

अर्थात् संस्कृत में जहाँ 'त' 'य' के साथ संयुक्त हो वहाँ प्राकृत में 'त' की जगह 'च' हो जाता है।

इस प्रक्रिया का आधार वररुचि को माना जा सकता है। उन्होंने "त्यथ्यद्यानां चछजाः" (३-२७) इस सूत्र से इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। सूत्र का अभिप्राय यह है कि 'त्य', 'थ्य' एवं 'द्य' के स्थान पर क्रमशः 'च', 'छ' एवं 'ज' आदेश हो। अतः 'सत्यम्' तथा नित्यम्' में 'त्य' की जगह उक्त सूत्र से 'च' आदेश कर "शेषादेशयोर्द्वित्वमजादौ" (३-४९) इस सूत्र से 'च' का द्वित्व कर 'सच्चं' तथा द्वित्व एवं णत्व करके 'णिच्चं' प्रयोग बनते हैं।

हेमचन्द्र भी अपवाद के रूप में 'चैत्य' शब्द को रखकर अतिरिक्त सभी शब्दों में 'य' के साथ संयुक्त 'त्' के स्थान में 'च' का विधान कर इस प्रक्रिया का समर्थन करते हैं। इनका सूत्र है "त्यो चैत्ये" (८-२-१३)।

(ख) ककारः पदमध्योऽत्र वक्तव्यो हल् विवर्जितः ॥६॥

इसका अभिप्राय यह है कि पद के बीच में प्रयुक्त 'क' में हल्भाग (क) का लोप कर 'अ' मात्र शेष रखकर प्रयोग करना चाहिये।

इस सिद्धान्त के भी उपजीव्य आ० वररुचि हैं। उन्होंने अपने ग्रन्थ में "कगचजतदपयवां प्रायो लोपः" (२–२) इस सूत्र का ग्रथन किया है। इसका अर्थ यह है कि अयुक्त एवं अनादि सूत्र पठित जो ये नौ वर्ण इनमें स्वर को छोड़कर केवल हल् का प्रायः लोप हो जाता है। अतः लोकः, नीचः आदि में हल् 'क्' एवं 'च्' का लोप कर प्राकृत में 'लोओ' एवं णीओ प्रयोग होते हैं।

हेमचन्द्र भी "कगचजतदपयवां प्रायो लुक्" (८-१-१७७) इस सूत्र से उक्त सिद्धान्त की पुष्टि करते हैं।

७ (क) "नकारस्य णकारः स्यात्"।

अर्थात् 'न' का प्राकृत में ण के रूप में प्रयोग हो।

णत्व प्रतिपादन के लिए वररुचि ने 'नो णः' (२– ) सूत्र का प्रणयन किया है, जो आदि मध्य या अन्त कहीं भी स्थित 'न' का णत्व विधान करता है। अतः नाथः, जनकः एवं 'नयनम्' में 'न' का णत्व कर 'णाहो', 'जणओ' एवं 'णअणं' प्रयोग निष्पन्न होते हैं।

इस प्रसंग में हेमचन्द्र ने थोड़ी भिन्नता प्रदर्शित की है। इनका भी सूत्र "नो णः" (८–१–२२८) ही है, किन्तु इन्होंने इसका अर्थ यह किया है कि आदि से भिन्न स्वर से परे जो असंयुक्त 'न' उसका 'ण' हो।

(ख) "क्षकारस्य 'ख' इष्यते।"

इसका तात्पर्य यह है कि प्राकृत में 'क्ष' की जगह 'ख' का प्रयोग हो।

इसका आश्रय वररुचि का सूत्र "स्कष्कक्षाणां खः" (३–२९) है जो 'स्क', 'ष्क' एवं 'क्ष' का "ख" करने का निर्देश करता है। अतः 'अक्षरः' से 'अक्खरो' आदि प्रयोग बनते हैं। उन्होंने कुछ शब्द विशेष के 'क्ष' की जगह नित्य रूप से तथा कुछ की जगह विकल्परूप से 'छ' का भी विधान किया है। अतः 'वक्षः' से वच्छो तथा क्षणः से छणो, खणो आदि प्रयोग बनते हैं।

हेमचन्द्र ऐसे स्थलों के लिए अपने सूत्र में 'झ' का भी समावेश कर "क्षः खः क्वचित्तु छझौ (७–२–३) के रूप में उपस्थित करते हैं। अतः जहाँ वररुचि के सिद्धान्तानुसार 'क्ष' की जगह 'ख' के अतिरिक्त 'छ' का विधान हुआ, वहाँ हेमचन्द्र के अनुसार 'क्ष' के स्थान पर 'ख', 'छ' एवं झ का भी विधान होता है। अतः क्षीणः से खीणो, छीणो तथा झीणो ये तीनों प्रयोग निष्पन्न होते हैं।

कतिपय संयुक्त 'क्ष' के स्थान में वररुचि एवं हेमचन्द्र दोनों ने ही 'म्ह' एवं 'ण्ह' का विधान किया है। अतः तीक्ष्णम् से तिण्हं तथा 'पक्ष्मा' से 'पम्हा' आदि प्रयोग सिद्ध होते हैं।

विष्णुधर्मोत्तर पुराण के पूर्ववर्ती एवं उत्तरवर्ती दोनों आचार्यों के विभिन्न रूपक प्रयोग साधक सूत्रों को देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि मार्कण्डेय मुनि ने संक्षेप रूप सें केवल

मुख्य प्रक्रिया का निर्देश किया है, जैसा उन्होंने स्वयं भी कहा है। उनके समय में भी गौणरूप से अन्य रूपक प्रयोगों का व्यवहार अवश्य ही होता रहा होगा।

(ग) "स्तकारस्य त्थकारश्च"।

अर्थात् 'स्', 'त' संयुक्त है, जिनमें ऐसे संस्कृत के शब्दों में 'स्त' की जगह प्राकृत में 'त्थ' का प्रयोग हो।

इस प्रक्रिया पर भी वररुचि के व्याकरण का प्रभाव परिलक्षित होता है। आचार्य वररुचि ने ऐसे शब्दों की सिद्धि में "स्तस्य थः" (३-१२) सूत्र का प्रणयन किया है, जो अपवादभूत 'स्तम्ब' तथा 'स्तम्भ' इन दोनों शब्दों को छोड़ अन्य सभी शब्दगत 'स्त' के स्थान में 'थ' का विधान करता है। अतः द्वित्व होने पर 'त्थ' घटित रूप सिद्ध होता है।

इसकी पुष्टि हेमचन्द्र के "स्तस्यथोऽसमस्तस्तम्बे" (८-२-४५) 'स्तवे वा' (८-२-४६) "पर्यस्ते थटौ" (८-२-४७) इन सूत्रों से होती है। सूत्रों का अर्थ क्रमशः इस प्रकार है— 'समस्त' और 'स्तम्ब' शब्द के अतिरिक्त शब्दों के 'स्त' की जगह 'थ' आदेश हो। 'स्तव' शब्दगत 'स्त' का विकल्प से 'थ' हो। 'पर्यस्त' शब्दस्थ 'स्त' का विकल्प से 'थ' एवं 'ट' हो। अतः 'स्तुतिः' से 'थुई', स्तोकम् से 'थोअं'। स्तवः से 'थवो'। पर्यस्तः से 'पल्लत्थो' एवं 'पल्लट्टो' प्रयोग क्रमशः तीनों सूत्रों से सिद्ध होते हैं।

(घ) ज्ञकारस्य ण इष्यते ॥७॥

यह पंक्ति ऐसा निर्देश करती है कि संस्कृत शब्दों में जहाँ 'ज्ञ' का प्रयोग होता है, वहाँ प्राकृत में 'ण' का प्रयोग हो।

इसका स्रोत वररुचि का "म्नज्ञपञ्चाशत् पञ्चदशेषु णः" (३–४३) सूत्र है जो 'ज्ञ' के स्थान में 'ण' विधान करता है। अतः 'ज्ञानम्' से णाणं प्रयोग निष्पन्न होते हैं। किन्तु अपवाद के रूप में सर्वज्ञ की भाँति समस्त शब्दगत 'ज्ञ' में 'ञ' का "सर्वज्ञ सदृशेषु ञः" (३–५) से लोप कर 'सव्वज्जो' आदि प्रयोग बनते हैं।

हेमचन्द्र ने भी म्नज्ञो र्णः (८–२–४२) सूत्र की रचना कर पूर्वांश का समर्थन किया, परन्तु उन्होंने फिर एक सूत्र "ज्ञो ञः" (८–२–८३) से 'ज्ञ' के 'ञ्' का पाक्षिक लोप विधान कर सभी प्रयोगों को वैकल्पिक बना दिया है। अतः वररुचि एवं विष्णुधर्मोत्तरपुराण के अनुसार सिद्ध एकमात्र 'णाणं' इनके मत में 'जाणं' का वैकल्पिक रूप बन गया, अर्थात् ज्ञानम् के लिए 'णाणं' तथा 'जाणं' दोनों प्रयोग निष्पन्न हुए।

८. क्वचित्खकारस्य तथा थकारस्य तथा क्वचित्।
धकारस्य तु वक्तव्यः भकारस्य ह इष्यते ॥८॥

विष्णुधर्मोत्तरपुराण के इस पद्य का अभिप्राय अपरिष्कृत पदसंयोजन के कारण ख, थ एवं 'घ' का पाक्षिक रूप से तथा 'भ' का नित्यरूप से 'ह' हो, ऐसा मालूम पड़ता है।

इस प्रसंग में आ० वररुचि ने अपने "खघथधभां हः" (२–२१) इस सूत्र से अयुक्त और अनादि ख, घ, थ, ध एवं भ के स्थान में बहुल प्रकार से हकारादेश का विधान किया है।

आ० हेमचन्द्र का सूत्र है "खघथधभाम्" (८-१-१८७) इसका भी अर्थ वररुचि सम्मत ही है।

साहित्य में व्यवहृत प्रयोगों को देखने से भी यही स्पष्ट होता है। अतः ज्ञात होता है कि मार्कण्डेय मुनिप्रोक्त प्राकृतलक्षणघटित उक्त पद्य के अन्तिम वर्ण 'भ' के साथ भी क्वचित् का अन्वय उन्हें अभिप्रेत था। इनके उदाहरण के रूप में मुखम्, राघवः, कथा, वधूः, नभः आदि शब्दों में विद्यमान ख, घ, थ, ध एवं भ के स्थान में क्रमशः हकारादिष्ट मुहं, राहवो, कहा, वहू, नहं आदि को देखा जा सकता है।

क्वचित् पदाश्रय एवं समर्थक उपर्युक्त दोनों आचार्यों के उक्त दोनों सूत्रों में बहुल और प्रायः पद की अनुवृत्ति आने के कारण सणमखलः, प्रलयघनः, अस्थिरः, जिनधर्मः, प्रणष्टभयः आदि शब्दस्थ ख, घ, थ, ध एवं भ का 'ह' नहीं होने से क्रमशः 'सरिसवखलो', 'प्रलयघनो', 'अथिरो', 'जिणधम्मो', 'पणट्ठभओ' आदि शब्द सिद्ध होते हैं।

९. (क) 'त्सकारस्य छकारः स्यात्'।

इसका अभिप्राय यह है कि 'त्स' के रूप में संयुक्त 'त्स' के स्थान में प्राकृत में 'छ' होता है।

इसका आधार वररुचि का "श्चत्सप्सां छः" (३-३९) यह सूत्र मालूम पड़ता है। सूत्र का अर्थ है—'श्च', 'त्स' तथा 'प्स' इन तीनों संयुक्त वर्णों के स्थान में 'छ' हो। अतः प्रकृत-सिद्धान्त के अनुरूप उत्साहः एवं वत्सः शब्दगत 'त्स' के स्थान में 'छ' होने पर 'उच्छाहो' एवं 'वच्छो' प्रयोग बनते हैं।

हेमचन्द्र भी वररुचि का अनुसरण करते हुए कहते हैं "ह्रस्वात् थ्यश्चत्सप्सामनिश्चले" (८-२-२१)। किन्तु उत्सव एवं उत्सुक शब्द में स्थित 'त्स' की जगह "सामर्थ्योत्सुकोत्सवे वा" (८-२-२२) इस विशेष सूत्र का विधान कर 'छ' को प्रायिक बना देते हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि वररुचि एवं विष्णुधर्मोत्तरपुराण के निर्माणकाल में 'त्स' की जगह सर्वत्र 'छ' वाला ही प्रयोग होता था, किन्तु हेमचन्द्र के समय तक आते-आते 'उत्सुकः' तथा 'उत्सवः' इन दोनों शब्दों के स्थान में 'उच्छुओ' और 'उच्छवो' के अतिरिक्त 'उसुओ' और 'ऊसवो' के रूप में भी प्रयोग होने लगा था।

(ख) 'चकारे हल् च लुप्यते'।

अर्थात् संस्कृत में प्रयुक्त 'च' में हल् अंश का लोप कर प्राकृत में 'अ' मात्र प्रयुक्त होता है। इस नियम का उपजीव्य आ० वररुचि का सूत्र "कगचजतदपयवां प्रायो लोपः" है।

आ० हेमचन्द्र ने भी केवल लोपः के स्थान में लुक् शब्द देकर सूत्र के अन्य अंशों को यथावत् रखा है, किन्तु आ० वररुचि के सिद्धान्तानुसार जहाँ हल् अंश का लोप हो जाने पर 'अ' रहता है और 'नीचः' आदि से 'णीओ' आदि प्रयोग बनते हैं। वहाँ आ० हेमचन्द्र के अनु-सार अवशिष्ट 'अ' की जगह पर "अवर्णो यश्रुतिः" (८-१-१८०) सूत्र से 'य' करके 'णीयो' आदि प्रयोग सिद्ध होते हैं।

(ग) युक्ते ष्पकारे तद्धीने फकारोऽपि विधीयते ॥९॥

इस पंक्ति का आशय यह है कि जिस प्रयोग में 'ष्' एवं 'प' संयुक्त हों, वहाँ उस 'ष्प' के स्थान में 'फ' लाकर प्राकृत में प्रयोग करना चाहिए।

इस नियम का प्रवर्त्तक आचार्य वररुचि का सूत्र "ष्पस्य फः" (३–३४) है। इसका अर्थ यह है कि मूर्धन्य 'ष्' जहाँ 'प' से संयुक्त हो वहाँ प्राकृत में 'फ' हो। अतः पुष्पम्, शष्पम् में 'ष्प' के स्थान पर 'फ' होकर 'पुप्फं', 'सप्फं' आदि प्रयोग सिद्ध होते हैं।

आ० हेमचन्द्र भी इसका समर्थन करते हैं। केवल उन्होंने वररुचिविरचित "ष्पस्य फः" तथा "स्पस्य च" इन दोनों सूत्रों का एकीकरण उचित समझकर "ष्पस्पयोः फः" (८–२–५३) ऐसा सूत्र दिया हैं।

मार्कण्डेय मुनि का कहना है कि प्राकृत में चतुर्थी विभक्ति एवं द्विवचन नहीं होते हैं—

१०. (क) चतुर्थी नात्र विज्ञेया न च द्विवचनं क्वचित्।

इन दोनों निषेधात्मक वाक्यों के मूल स्रोत वररुचि के चतुर्थ्याः षष्ठी (५–१०-) तथा "द्विवचनस्य बहुवचनम्" (५–१०६) ये दोनों सूत्र हैं।

आ० हेमचन्द्र ने भी दोनों सूत्रों (८–३–१३१), (८ ३–१३०) को यथावत् रखकर अपनी सहमति व्यक्त की है।

(ख) पदादौ यो गुरुः सोऽत्र लघुरेव विधीयते ॥१०॥

इसका अभिप्राय यह है कि पद के आदि में विद्यमान गुरुवर्ण की जगह प्राकृत में लघुवर्ण का प्रयोग हो, किन्तु इस नियम की चर्चा न तो प्राकृत के किसी वैयाकरण ने की हैं और न प्राकृतसाहित्य में इसके अनुसार प्रयोग ही मिलते हैं। यूँ संयुक्त वर्ण से पूर्ववर्त्ती दीर्घ वर्ण का ह्रस्व विधान किया गया है, परन्तु उसका सम्बन्ध इस नियम से नहीं है।

'पद' से पाद (चरण) का ग्रहण करने पर भी उक्त सिद्धान्त की पुष्टि नहीं होती है, क्योंकि छन्दों (पद्यों) में भी चरण के आदि में ह्रस्व करने का कोई नियम प्राप्त नहीं होता है और काव्यों में भी कहीं ऐसे प्रयोग नहीं दीखते हैं।

ऐसी स्थिति में यद्यपि एक बात यह कही जा सकती थी कि क्षेत्र विशेष में विष्णुधर्मोत्तरपुराण के निर्माणकाल में इस तरह के प्रयोग की परम्परा रहीं हो, किन्तु उसका सर्वथा विलुप्त हो जाना अस्वाभाविक सा प्रतीत होता है। अतः यह पंक्ति चिन्त्य है।



# जैनवाङ्मय

ब्र० मनोरमा जैन, एम० ए०

भारत के वाङ्मय में जैनसाहित्य अपना एक प्रधान स्थान रखता है—प्राचीनता की दृष्टि से, भाषा की दृष्टि से, साहित्य की दृष्टि से और विषय की दृष्टि से भी। प्राचीनता की दृष्टि से वेद तथा ब्राह्मण-ग्रन्थों के पश्चात्, इसका स्थान सर्वोपरि है। ईसवी की प्रथम शताब्दी से लेकर आज तक इसकी धारा अक्षुण्ण बनी रही है। ईसवी शताब्दी एक से पूर्व क्योंकि इस क्षेत्र में ज्ञान को लिपिबद्ध करने की विधि प्रचलित नहीं थी, इसलिए यद्यपि उस समय का साहित्य उपलब्ध नहीं होता है, तदपि यह नहीं कहा जा सकता कि उस समय इस क्षेत्र में ज्ञान का प्रचार नहीं था। इस संस्कृति का जितना कुछ ज्ञान आज लिपिबद्ध हुआ उपलब्ध होता है, उससे कई गुना अधिक उस समय गुरु-शिष्य-परम्परा के द्वारा, मौखिक रूप से चला आ रहा था।

"पण्णवणिज्जा भावा अणंतभागो दु अणभिलप्पाणं।
पण्णवणिज्जाणं पुण अणंतभागो सुदणिवद्धो॥"

इस प्रकार विश्ववर्ती पदार्थों के अथवा तथ्यों के रूप का जितना कुछ ग्रहण भगवान् वीर को अपने दिव्य ज्ञान के द्वारा हुआ, उसका अनन्तवाँ भाग ही आज ग्रन्थों के रूप में हम प्राप्त कर पाये हैं। लिपिबद्ध होने से पहले जैन संस्कृति का सकल ज्ञान केवल मौखिक रूप से चला आ रहा था। बुद्धि के क्रमिक ह्रास को लक्ष्य रखते हुए, ज्ञान की परम्परा को अक्षुण्ण रखने के लिए, लिपिबद्ध करने की बुद्धि बहुत पीछे जाग्रत हुई।

जैन संस्कृति का यह ज्ञान भगवान् महावीर के पश्चात् प्रारम्भ हुआ हो, ऐसा नहीं है। उनके पहले भी मौखिक रूप से इसका प्रचार बराबर प्रचलित था। अङ्गप्रविष्ट तथा अंगबाह्य के रूप में आगम-निबद्ध ज्ञान का जो विभाग शास्त्रों में किया गया प्राप्त होता है, उससे स्पष्ट है कि इसकी विशाल कुक्षि में भगवान् वीर के उपदेशों से विनिर्गत ज्ञान के अतिरिक्त पूर्ववर्ती उस ज्ञान का भी संग्रह किया गया है, जो कि मुख-दर-मुख चला आ रहा था। भगवान् वीर से आगत ज्ञान जिस प्रकार आचारांग आदि ग्यारह अंगों में निबद्ध है, उसी प्रकार उनके पूर्व से आगत ज्ञान उत्पादपूर्व आदि चौदह पूर्वों में सम्मिलित हैं।

भाषा की दृष्टि से इस साहित्य में अर्धमागधी तथा प्राकृत तो प्रसिद्ध हैं ही, संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी तथा कन्नड़ का प्रयोग भी इसमें बहुलता के साथ किया गया है। भगवान् वीर को क्योंकि अपना सन्देश जन-जन तक पहुँचाना इष्ट था, इसलिए उन्होंने तत्कालीन वैदिक आम्नाय में प्रचलित संस्कृत भाषा के पक्ष को तिलांजलि देकर जनसाधारण की भाषा को अपनाना ही न्याय समझा। यही कारण है कि उनके सकल उपदेश अर्धमागधी भाषा में हुए, जिसमें आधी तो मगध देश की राज्य-भाषा सम्मिलित थी और आधी तत्कालीन ग्राम-भाषा।

यदि भाषा के क्षेत्र में जैन साहित्य भी ब्राह्मण-ग्रन्थों की भाँति संस्कृत के पक्ष को पकड़े बैठा रहता तो भारत देश की अत्यन्त प्राचीन तथा प्रसिद्ध मगध संस्कृति के मूल तक

हम कैसे पहुँच पाते ? प्राकृत साहित्य के माध्यम से उस संस्कृति के मौलिक स्वरूप की उद्भावना हुई है।

यद्यपि भगवान् वीर का अनुसरण करते हुए जैन वाङ्मय के प्राचीन आचार्यों ने प्राकृत भाषा में ग्रन्थों की रचना की, परन्तु उन्होंने इसका भी पक्ष नहीं पकड़ा। जहाँ कुछ आचार्य प्राकृत में ग्रन्थ-रचना कर रहे थे, वहाँ ही साथ-साथ कुछ अन्य आचार्य संस्कृत भाषा में भी ज्ञान को निवद्ध करने में जुटे हुए थे। जैन वाङ्मय का आद्यदर्शन ग्रन्थ 'तत्त्वार्थसूत्र' के नाम से प्रसिद्ध है, जो प्राकृत के स्थान पर संस्कृत सूत्रों में निवद्ध है। आचार्य समन्तभद्र, अकलंकभट्ट तथा विद्यानन्दि कृत 'आप्तपरीक्षा', आप्तमीमांसा, प्रमाणविनिश्चय, अष्टसहस्त्री आदि जैन न्याय की प्रधान रचनाओं के अतिरिक्त आचार्य माणिक्य नंदि द्वारा रचित 'परीक्षामुख' नामक जैन न्याय का प्रसिद्ध सूत्रग्रन्थ संस्कृत भाषा में निवद्ध है।

भारत की इन दो प्राचीन भाषाओं के अतिरक्त मध्यकालीन कवियों ने पउमचरिउ, जसहर-चरिउ, आदि अनेक साहित्यिक रचनाएँ अपभ्रंश भाषा में कीं और उत्तरकालीन कवियों ने अपनी अमूल्य कृतियां देकर इस साहित्य को हिन्दी भाषा के माध्यम से अलंकृत तथा आप्लावित किया।

साहित्य की दृष्टि से इस साहित्य ने एक ओर जहाँ पद्य तथा गद्य विधि को अपनाया वहीं काव्य तथा चम्पू के रूप में भी इसे साहित्यिक सौन्दर्य प्रदान किया, जिसमे व्याकरण, छन्द, अलंकार, नवरस आदि सभी छटाएँ बिखरी प्रतीत होती हैं। इन सब विशेषताओं के कारण जैन वाङ्मय का आकाश मानों विविध नक्षत्रों को पाकर उद्भासित हो उठा है।

विषय की दृष्टि से इसे चार भागों में विभाजित किया गया है, जो चार अनुयोगों के नाम से प्रसिद्ध है। प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग। प्रथमानुयोग में जैनाम्नाय का वह इतिहास निवद्ध है, जिसमें प्रथम श्रेणी के शिष्यों को परमार्थ की ओर अग्रसर करने के लिए पुराण-पुरुषों की जीवनियों का दिग्दर्शन कराया गया है। इसके अन्तर्गत अनेकों काव्य तथा चम्पू और पुराण, नाटक तथा कथा-साहित्य सम्मिलित हैं। करणानुयोग जीव के परिणामों का तथा इसके कर्मों का, और लोक का तथा इसकी कार्य-कारण-रूप सकल तात्त्विक व्यवस्था का इतना सूक्ष्म विवेचन करता है, कि उसे हृदयांगम कराने के लिए बलात् उच्च श्रेणी के गणित की शरण लेनीं पड़ी। इस प्रकार का कथन जैन वाङ्मय के अतिरिक्त अन्यत्र कहीं भी उपलब्ध नहीं होता।

चरणानुयोग में गृहस्थों से लेकर यतियों तक के सकल आचार-विचारों की विस्तृत गवेषणा की गई है। द्रव्यानुयोग में तीन विभाग हैं—दर्शनशास्त्र, न्यायशास्त्र और अध्यात्म-शास्त्र। दर्शनशास्त्र जीवनोपयोगी तत्त्वों का और जगद्व्यापी तथ्यों का तर्क पूर्ण अनुसन्धान करता है। न्यायशास्त्र में उस अनुसन्धान का अन्य दर्शनों के साथ तुलनात्मक अध्ययन करते हुए समन्वयात्मक समाधान प्रस्तुत करता है। अध्यात्म शास्त्र में मुमुक्षुको चेतना की विविध शक्तियों का तथा उसकी विविध बाह्याभ्यन्तर प्रवृत्तियों का सूक्ष्म विवेक कराया जाता है।

इस प्रकार जैन वाङ्मय इतिहास की दृष्टि से, भाषा की दृष्टि से साहित्य की दृष्टि से और दर्शन तथा अध्यात्म की दृष्टि से अपने भीतर सभी प्रकार से परिपूर्ण है।



# तेरापंथी संतों की काव्य-साधना

डॉ० सुमेरमल वैद्य एम० ए०, पीएच० डी०

भारतीय दर्शन और साहित्य में संत शब्द की गरिमा और गौरव का विराट महत्त्व बताया गया है। विद्वानों ने अपने मतों और अपनी अवधारणाओं के अनुसार इस शब्द की विशद् व्याख्या की है। (डा० पीताम्बर दत्त बड़थ्वाल संत शब्द की व्युत्पत्ति शांत शब्द से हुई बतलाते हैं। उनके अनुसार संत हृदय में वैराग्य-भाव की पावन धारा प्रवाहित होती रहती है) (श्री परशुराम चतुर्वेदी के अनुसार संत शब्द उस व्यक्ति की ओर संकेत करता है, जिसने सत् रूपी परम तत्त्व का अनुभव कर लिया हो) डा० शिवकुमार शर्मा संत शब्द की व्याख्या करते हुए लिखते हैं—'मेरी समझ में संत शब्द सत् से बना है, जिसका अर्थ है—'ईश्वरोन्मुख' कोई भी सज्जन पुरुष हो सकता है। संकुचित अर्थ में निर्गुणोपासकों को ही संत कह दिया जाता है, जब कि सगुणोपासकों को भक्त[1] 'हिन्दी साहित्य में निर्गुण-धारा के कवियों को ही संत-कवियों की संज्ञा दी गयी है। सगुण-भक्ति के कवियों को भक्तकवि कहा गया है। भले ही रूढ़ रूप में इन कवियों का इस प्रकार विभाजन किया गया हो, पर वास्तव में ये सबके सब संतकवियों की ही कोटि में आ जाते हैं। दोनों ही श्रेणी के कवियों में शांत रस की धारा प्रवाहित हुई दीख पड़ती है। संत शब्द के अनेक पर्यायवाची शब्द हैं। जैसे—श्रमण, संयत, ऋषि, मुनि, साधु, वीतराग, अणगार, भदन्त, दन्त, यति।"[2]

उपरोक्त विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जो व्यक्ति शान्ति, समता और सरलता में जीता है, जो माया, प्रवंचना, कुटिलता आदि वक्र प्रवृत्तियों से दूर रहकर सदा आत्मसाधना में रमण करता है, हम उसे संत की संज्ञा दे सकते हैं, पर जैन परम्परा में संत का कुछ विशिष्ट अर्थ भी होता है। प्रकृति और स्वभाव से जो सरल है, साधारणतया तो हम उन्हें संत कहते ही हैं, पर जैन संत परिभाषा के अनुसार जो व्यक्ति अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह की साधना करता हो, हम उसी को संत या साधु की संज्ञा दे सकते हैं। साधु आत्मा की छठी गुणावस्था है। इस अवस्था में आत्मा पूर्ण रूपेण संवरित हो जाती है। साधु-जीवन छठे गुणस्थान से प्रारम्भ होकर चौदहवें गुणस्थान तक चलता रहता है। इन अवस्थाओं में आत्मा का शोधन होता रहता है, इन्हीं साधकों को हम साधु या संत कहते हैं। पंचमहाव्रतों की आराधना के साथ-साथ पाँच समितियों और तीन गुप्तियों का प्रयोग भी

---

१. हिन्दी साहित्य : युग और प्रवृत्तियाँ, अष्टम संस्करण, लेखक—डा० शिवकुमार शर्मा, पृष्ठ संख्या—१२३।

२. "जैन-परम्परा में सन्त और उनकी साधना-पद्धति", लेखक—डा० देवेन्द्र कुमार शास्त्री, नीमच, पुस्तक का नाम—सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री, अभिनन्दन ग्रंथ से, पृ० सं०—१२३ गाथा—८८७ समणोत्ति संजदोत्तिय रिसिमुणि साधुत्ति वीदरागोत्ति। णामाणि सुविहिदाणं अणगार भदंत दंतोत्ति। मूलाचार।

साधु-जीवन में चलता रहता है। इस प्रकार साधु-जीवन नितांत संयमित होता है। संत-जीवन आत्मसाधना का ज़ीवन होता है। संवर और निर्जरा की साधना साधु-जीवन में निरन्तर चलती रहती है। साधु सदा अपने आपको आधि, व्याधी और उपाधि से मुक्त रखता है। चरम समाधि ही उसके जीवन का परम लक्ष्य होता है। साधु न केवल आत्मसाधना ही करता है, प्रत्युत्त अन्य जनों को सत्-पथ पर, मोक्ष-मार्ग पर ले जाने का प्रयास भी करता है। इस हेतु अनेक जैन संतों ने अपनी विचारधारा को वाणी का स्वरूप देकर जन-मानस तक पहुँचाने का सुप्रयास किया। इन संतों के विचार हमारे साहित्य और दर्शन की अमूल्य विभूतियाँ हैं। श्वेताम्वर तथा दिगम्बर-परम्पराओं में अनेक आचार्य और संत हुए, जिन्होंने अमर साहित्य की सृष्टि की। प्राकृत भाषा में जैन काव्य की धारा प्रस्फुटित होकर संस्कृत भाषा में समाहित हुई। तत्पश्चात् अपभ्रंश भाषाओं में भी जैन-संत-काव्य-धारा का प्रवाह चला। जब हिन्दी भाषा का प्रादुर्भाव हुआ तो उसी काव्य-धारा ने हिन्दी भाषा को भी अभिसिंचित किया।

श्वेताम्बर-परम्परा में आगे चलकर दो और सम्प्रदायों का जन्म हुआ। जो स्थानकवासी और तेरापंथ-सम्प्रदाय के नाम से जाने जाते हैं। सोलहवीं शताब्दी में लोकासाह ने स्थानकवासी सम्प्रदाय की नींव डाली। इस सम्प्रदाय में भी अनेक संत हुए। तेरापंथ सम्प्रदाय का प्रादुर्भाव वि० सं० १८१७ में हुआ। आचार्य भिक्षु इस सम्प्रदाय के आदि आचार्य हुए। हालाँकि इस सम्प्रदाय का इतिहास नितांत अल्पकालीन है, फिर भी इस सम्प्रदाय में अनेक सन्त कवि हुए। इन कवियों की कृतियाँ हिन्दीसाहित्य की अमूल्य निधि है। इन सन्तों की वाणी से जो विचार-धारा प्रस्फुटित हुई, हम उस धारा की उपेक्षा नहीं कर सकते। अल्पकाल में ही इस खेवे के सन्त-कवियों ने सुललित काव्य की सृष्टि की, जो हिन्दीसाहित्य का महत्वपूर्ण अध्याय हो सकता है। तेरापंथ-परम्प रा में सन्तगण जन साधारण के बीच अपने पावन विचारों के प्रसार हेतु भजन, ढालें और प्रगीतों का सृजन करते हैं और इन रचनाओं के माध्यम से जनसाधारण को अध्यात्म और धर्म का उपदेश देते हैं। जैन दर्शन और साहित्य के ग्रन्थ प्राकृत और संस्कृत में हैं। इन सन्तों ने प्राचीन ग्रन्थों के सूत्रों को आत्मसात् कर उन्हें राजस्थानी जनपदीय भाषा में रूपान्वरित करने का स्तुत्य प्रयास किया।

तेरापंथ का इतिहास लगभग २०० वर्षों का है। आचार्य भिक्षु ने जब रघुनाथ जी के टोले से बहिर्गमन कर तेरापंथ की नींव डाली तो इन्हें प्रबल विरोध का सामना करना पड़ा। धीरे-धीरे विरोध का झंझावात शान्त हुआ, लोगों की जिज्ञासा जगी। आचार्य भिक्षु (सन्त भीखण जी) के प्रति लोगों में भक्ति के बीज अंकुरित होने लगे। आचार्य जी की वाणी में लोगों को सत्य के दर्शन होने लगे। लोगों के अनुराग को देख आचार्य भी काव्य-सृजन में लग गये। आचार्य भिक्षु एक तपे-तपाये सन्त थे। कठोर साधना और शुद्ध आचार-अनुपालन इनके जीवन का परम लक्ष्य था। शुभ-योगों का उदय इनके अन्तर जगत् में होता रहता था। काव्यरूप में इन्होंने अपने विचारों की जनसाधारण के बीच अभिव्यंजना की तथा अपने जीवनकाल में संघर्षपूर्ण परिस्थितियों के बीच रहकर भी ३८००० पदों की रचना की। इनके समय साधु साध्वियों की संख्या अल्प रहने पर भी कई सन्त-कवियों का प्रादुर्भाव हुआ। जैसे—मुनि वेणीराम जी, मुनि हेमराज जी आदि। इनके बाद भारमल जी और आचार्य रामचन्द जी का प्रादुर्भाव हुआ। इनके काल में विशिष्ट काव्य-सृजन नहीं हुआ। जयाचार्य

के समय साहित्य-सृजन का कार्य यथेष्ट रूप से हुआ। जयाचार्य स्वयं कवि थे। इन्होंने तीन लाख पदों की रचना की। इनके साथ-साथ और भी अनेक सन्त हुए, जिन्होंने काव्य की भूमि को उर्वर बनाने का प्रयास किया। इन सन्त-कवियों की रचनाएँ पूर्णरूपेण प्रकाश में नहीं आ सकीं। इनकी काव्य-लतिकायें पाण्डुलिपियों में ही पड़ी हैं। इनका सबसे बड़ा कारण यह रहा कि तेरापंथ के सन्त अपनी रचनाओं को प्रकाशित नहीं करवाते थे। कारण सीधे रूप से पुस्तक-प्रकाशन धार्मिक दृष्टि से निषिद्ध माना जाता था। श्रावक रचनाओं को कण्ठावगाहित कर पुनः लिखते और फिर उन्हें प्रकाशित करवाते। फिर भी इनकी बहुत सारी रचनाएँ प्रकाशित हुई हैं। श्री पन्नालाल जी मंसाल ने इस दिशा में खोजकर तेरापंथी सन्तों की प्रकाशित रचनाओं की सूची तैयार की। उन्होंने २५५ रचनाओं की सूची प्रकाशित कर लोगों को जैन साहित्य से परिचित कराने का प्रयास किया।

स्व० श्री संतोषचन्द्र जी बरडिया ने जयाचार्य के साहित्य का सर्वेक्षण कर 'जयाचार्य की कृतियाँ' नामक एक पुस्तक छपवायी। इस पुस्तक में उन्होंने जयाचार्य की कृतियों का परिचयात्मक विवेचन किया है। जयाचार्य ने अपने जीवनकाल में विराट् साहित्य की सृष्टि की, पर उनका अधिकांश साहित्य अप्रकाशित अवस्था में पड़ा है। आचार्य तुलसी के समय भी साहित्य-सृजन का कार्य असाधारण रूप से चला। आचार्य तुलसी स्वयं काव्यस्रष्टा हैं। राजस्थानी में इनकी बहुत सारी रचनाएँ जनसाधारण के सामने आयीं। आचार्य तुलसी की प्रखर प्रेरणा के फलस्वरूप खड़ी बोली में भी सन्तों द्वारा गद्य और पद्य-साहित्य सृष्ट होने लगा। युवाचार्य महाप्रज्ञ संस्कृत, प्राकृत, राजस्थानी और हिन्दी के उद्भट विद्वान् हैं। गद्य में इनकी सौ से अधिक मीमांसात्मक पुस्तकें प्रकाश में आ चुकी हैं। तेरापंथ धर्म-संघ की प्रकाशन-नीति में परिवर्तन हो जाने के कारण तेरापंथ-साहित्य का प्रकाशन-कार्य द्रुतगति से चलने लगा है। आचार्य भिक्षु का सम्पूर्ण साहित्य जैन-श्वेताम्बर-तेरापंथी-महासभा के द्वारा दो खण्डों में प्रकाशित हो सका है। महासभा-आदर्श-साहित्य-संघ, चूरू और जैन-विश्वभारती, लाडनूं के द्वारा प्रकाशन-कार्य सम्पन्न किया जा रहा है।

तेरापंथी-काव्य-साहित्य को हम मुख्यतया ३ भागों में बाँट सकते हैं। ज्ञान-मीमांसा, आचार-मीमांसा, सन्त-चरित और ऐतिहासिक आख्यान। तेरापंथ के आदि आचार्य भिक्षु (सन्त भीखण जी) ने ज्ञान-मीमांसा एवं आचार-मीमांसा, सन्त-चरित-विषयक अनेकों रचनाएँ की हैं। खण्ड-काव्यों के रूप में इनकी २१ रचनाएँ प्रकाशित हो चुकी हैं। जयाचार्य ने भी ज्ञान-मीमांसात्मक और आचार-मीमांसात्मक तत्वों का अपनी काव्य-कृतियों में विवेचन किया है। आचार्य तुलसी ने भी साहित्य के विविध विषयों पर अपनी लेखनी उठायी। ये निरन्तर काव्य-सृजन में रत रहते हैं। इस निबन्ध में साहित्य का पूर्ण विवेचन सम्भव नहीं है। फिर भी हम कुछ उद्धरण देने के लोभ को संवरण नहीं कर सकते। जिन पुस्तकों से उद्धरण प्रस्तुत किये जा रहे हैं, उनका प्रकाशन ५०-६० वर्ष पूर्व हुआ था और अब उनका प्रकाशन बन्द हो गया है। पुस्तकें उपलब्ध नहीं होतीं और जो पुस्तकें हैं, उनके जीर्ण-शीर्ण अवस्था में होने के कारण उनके नाम के पृष्ठ फट गये हैं।

आचार्य भिक्षु की नव-पदार्थ की ढालों में स्पष्ट रूप से ज्ञान-मीमांसा का प्रतिपादन हुआ है। जीव-अजीव, पाप-पुण्य, आश्रव-संवर आदि तत्वों की सुस्पष्ट अभिव्यंजना हुई है।

ढालों के अध्ययन से विदित होता है कि आचार्य जी को विषय का पूर्ण बोध था। जटिल और तात्विक विषय को इन्होंने सुललित काव्यमयी भाषा में प्रतिपादित किया है। आश्रव की व्याख्या करते हुए स्वामी जी कहते हैं कि आश्रव जीव है, पाप-पुण्य का प्रवेश द्वार है, जीव की भावात्मक प्रवृत्तियां हैं। जो अच्छी प्रवृत्तियां हैं, उनके कारण पुण्य कर्म आत्मप्रदेशों की ओर आकृष्ट होते हैं और दुष्प्रवृतियों के कारण पाप कर्मों का आगमन होता है[1]।

"आचार्य जी ने एक सुन्दर रूपक के द्वारा निर्जरा की अवधारणा का स्पष्टीकरण किया है। यदि साबुन देकर कपड़ों को उबाला जाय फिर पानी के छींटे देकर उन पर चोट दी जाय और साफ पानी में उन्हें पखारा जाय तो सहज ही वे उज्ज्वल हो जाते हैं। इसी प्रकार आत्मा को तपाकर ज्ञान के छींटे देकर ध्यान के जल में इसे डुबाकर धोने से उसका कर्म-रूपी मैल घुल जाता है[2]।"

नव-पदार्थ रचना की तेरह ढालें हैं। इस रचना में स्वामी जी का गम्भीर चिन्तन हमारे सामने आता है। स्वामी जी ने विशद रूप से विषय का प्रस्तुतीकरण किया है।

"स्वामी जी ने अनुकम्पा (अहिंसा) की बड़ी ही सुरम्य व्याख्या की है। अनुकम्पा को परखने के लिए सम्यक् दृष्टि की आवश्यकता है। गाय, भैंस, आक ओर थूहर के दूध की प्रकृति भिन्न-भिन्न हैं। संज्ञा तीनों की एक ही है, पर आक के दूध से प्राण-वियोग हो जाता है जबकि गाय का दूध नीरोग और बलवर्द्धक होता है। सावद्य अनुकम्पा कर्मबन्ध का हेतु है और निरवद्य अनुकम्पा मोक्षधाम पहुँचाने वाली है[3]।"

ब्रह्मचर्य और शील-निरूपण के सन्दर्भ में स्वामी जी ने मानव-मनोविज्ञान का रहस्य उद्घाटित किया है। नर-नारी के आकर्षण के सम्बन्ध में स्वामी जी का गहरा अनुभव था। ब्रह्मचर्य व्रत के सेवी को किस प्रकार पैर फूंक-फूंक कर रखना चाहिए, इस सम्बन्ध में स्वामी जी ने बहुत ही सुन्दर और सटीक उदाहरण दिये हैं। "नीबू के ग्रहण की बात सुनने से मुंह में पानी आ जाता है। रसना लपलपाने लगती है और रस को चूसने की अभिलाषा तीव्र हो

---

१. (नव-पदार्थ–ढाल–६ पृ० सं० २६)।
आश्रव दुवार ते जीव छै, जीव रा भलाभुंडा परिणाम।
भला परिणाम पुनराबारणा, भुंडा पाप वणा छै ताम॥

२. (नव-पदार्थ-आश्रव पदार्थ—पृ० सं० ४५)।
'ज्यूं तपकर ने आतमने तपावें, ग्यान जल सूं छांटे ताय जो।
ध्यान-रूप जाय मंहि झरवोले, जब मरम मेल छंट जाय जी॥'

३. (भिक्षु ग्रन्थ रत्नाकर, ढाल–१ दुहा–२–३ पृ० सं० ५२१)।
'गाय भैंस आक थारेनों, ए च्यारूई दूध।
तिम अनुकम्पा जागजों, राखे मन में सूध॥ २॥
आक दूध पौ छां थका, जुदा करे जीव काय।
ज्यूं सावद्य अनुकम्पा कीयां, पाप कर्म बंधाय॥ ३॥

उठती है। नारी रूप का वृत्तान्त सुनकर हम भ्रांत हो उठते हैं और अधःपतन की गर्त में जा गिरते हैं[1]।"

जयाचार्य ने उत्तराध्ययनसूत्र का बड़ा ही सुरम्य रूपान्तरण किया है। भगवान् अपने परम स्नेही शिष्य गौतम को उपदिष्ट करते हुए कहते हैं—"द्रुम के पीले पके हुए पत्तों को गिरते देर नहीं लगती। मानव-जीवन की भी यही स्थिति है। किस समय कालकवलित होगा, कहा नहीं जा सकता। इसलिए प्रज्ञावान् जनों को क्षणभर के लिए भी प्रमाद न करना चाहिए। हे गौतम—तुम मेरे वचनों को ग्रहण कर संयम मार्ग पर अग्रसर होते रहो[2]।"

"जयाचार्य ने मार्मिक भावों को बहुत ही प्रभावशाली शब्दों में अभिव्यक्ति दी है। सम्यक्त्व के बिना चरित्र की क्रिया पूर्णरूपेण फलवती नहीं होती। चरित्र के विटप में सुमधुर फल तभी होंगे, जबकि उसकी जड़ों का सिंचन सम्यक्त्व के जल से किया जाय[3]।"

"जब देह जर्जरित हो जाती है, साधना के लिए जब साधक का शरीर निष्क्रिय हो जाता है, तब वह शरीर से वियुक्त होने की अभिलाषा करता है। आमरण-अनशन ग्रहण कर पिंजर शरीर से छुटकारा पाने के लिए कृतसंकल्प हो जाता है। उसकी भव्य-भावना का उदय होता है। भोग-लिप्सा के प्रति साधक उदासीन हो जाता है[4]।"

जयाचार्य की वाणी आचार्य भिक्षु की वाणी से अधिक मधुर जान पड़ती है। इनकी रचनाओं में प्रसाद गुण का विकास हुआ है। इसका कारण यह है कि आचार्य भिक्षु क्रान्ति का मशाल लेकर आगे बढ़े और जयाचार्य ने शान्ति की वीणा का वादन किया था। यह युग और परिस्थितियों का प्रभाव था।

---

१. भिक्षु ग्रन्थ रत्नाकर, ढाल—३ दुहा—१२ पृ० सं०—४३६।
"नीबू फलनों बारता सुणमां रे, मुख पांणी मेले छँ ताय।
ज्यूं अस्त्री कथा सुणीयां थका रे, परिणांम थोड़ा चल जाय रे॥"

२. (वैराग्य-सुधा-सम्पादक—चम्पालाल सेठिया, उत्तराध्ययन दसवें की जोड़ पृ० सं०—११५ ढाल—१)
जिम द्रुम पत्रज पांडुरो, पड़ै वृक्ष थी जेह।
दिवस निशागण अतिक्रमें कांइ, तिम मनु जीवित एह॥
जिनेश्वर भाखै जी, शिष्य प्रति दाखै जी।
होजी तूं तो समय मात्र पिण रखे प्रमाद करेहो जी॥
गोत्रम गुण गेहो जी।

३. (वैराग्य सुधा—वही—ढाल—८ पृ० सं० १३६ गाथा—४)
जे समकित बिण म्हैं, चारित्र नी किरियारे।
बार अनन्त करी, पिण काज न सरिया रे॥

४. (वही—ढाल—९ गाथा—१)
अनन्त मेरू मिश्री भरवी, पिण तृप्त न हुवो लिगार।
इम जाणी मुनि आदरै, अणसण अधिक उदार॥
इह विधि अणसण आदरै।

"कर्म प्रभाव की व्याख्या करते हुए मुनि हर्ष कहते है कि कर्मों के सामने सभी महा-पुरुष निर्बल हो गये । देव-दानव और नर सभी कर्म-प्रभाव के समक्ष नतमस्तक हुए[1] ।"

"सन्त-चरित पर भी तेरापन्थ-साहित्य में अनेकों रचनाएँ लिखी गयी है । कई आचार्यों और सन्तों ने तेरापन्थ के सन्तों पर रचना कर उन्हें अपनी श्रद्धांजलि अर्पित की । आचार्य भिक्षु के समय भी सन्त-चरित लिखे गये । जयाचार्य ने १५ सन्त-चरित लिखे, जिनमें—भिक्षु-यस-रसायण, श्वेतसी-चरित्र, ऋषिराय-सुयस आदि प्रमुख हैं । सन्तोषचन्द जी बरडिया ने जयाचार्य की कृतियाँ नामक पुस्तक में इसका उल्लेख किया है[2] ।"

हम दो चार उद्धरण सन्त-चरित की कृतियों से उद्धरित करते हैं—"आचार्य भिक्षु ने ४८ सन्त और ५६ साध्वियों को दीक्षित किया, जिनमें २८ सन्त और ३९ साध्वियों ने जीवन पर्यन्त संयम पालन किया । शेष संयमच्युत हो गये । जयाचार्य ने लघु-भिक्षु-यश-रसायन में इसका उल्लेख किया है[3] ।"

तेरापन्थ के पंचम आचार्य श्री मघवा जयाचार्य की दीक्षा के सम्बन्ध में लिखते हैं—माघ कृष्ण सप्तमी के दिन वट् वृक्ष के तले जयाचार्य की दीक्षा हुई[4] ।

"आजार्य तुलसी ने मगन मुनि की संघसेवा के सम्बन्ध में अपने बड़े सुन्दर उदगार अभिव्यक्त किये हैं । आचार्य तुलसी ने इन्हें मंत्री मुनि की उपाधि से विभुषित किया । इनके देहावसान पर आचार्य जी ने अपनी सस्नेह श्रद्धांजलि अर्पित की[5] ।"

---

१. (उपदेश माला—कर्मनी सिज्झाय, ढाल–१ पृ० सं० ६१)
देव दानव तीर्थंकर, हरि हर नरवर सबला ।
कर्म प्रमाण सुख दुख पाम्या, सबल हुआ महा निवला रे ।
प्राणी कर्म समों नहीं कोई ॥

२. जयाचार्य की कृतियाँ—सम्पादक सन्तोषचन्द जी बरडिया–विषय सूची ।

३. (लघु-भिक्खु-यश-रसायन, ढाल–४ पृ० सं० २११)
अधिक गुणी ए आदि दे, अड़तालिस अणगार ।
ऊज्जा छपन आस रे, स्वाम छतां व्रत सार ॥
अण्टवीस मुनि आसरे, समणी गुण चालीस ।
गण माहे गाढ़ा रह्या, शेष नोकल्या दीस ॥

४. (जीतमल जी रो बखाण—लेखक आचार्य मघवा ढाल–४ पृ० सं० ५६)
माह बिद सातम शुभ दिने, घाट दरवजे पूर्व दिशि माहक ।
वट वृक्ष तल ऋषिराय जी, सामायिक चरण दियो सुखदायक ॥

५. बित्त नेम—ढाल–१–२ पृ० सं०–१६४ ।
वयोवृद्ध शासन. सुखद, मन्त्री मगन महान ।
माह बिद छठ मंगल दिवस, कन्यो स्वर्ग प्रस्थान ॥
अद्भुत अतुल मनोबली, शासन स्तम्भ सधीर ।
दृढ़ प्रतिज्ञ सुस्थिर मति, आज विलायो वीर ॥

तेरापन्थ के सन्त-कवियों ने अनेकों खण्ड-काव्यों की रचना की है। इन खण्ड-काव्यों के कथानकों का श्रोत जैन-आगम और जैन-पुराण है। परम्परा के अनुसार साधु साध्वियाँ, श्रोताओं के बीच आख्यानों का वाचन करते हैं। ये आख्यान पूर्वरचित भी होते हैं और सन्त बराबर ऐसे काव्यों की स्वयं रचना भी करते रहते हैं।

आचार्य भिक्षु ने बहुत सारे खण्ड-काव्यों की रचना की, जिनमें कुछ के नाम इस प्रकार के हैं—गोसाला री चौपाई, उदइ राजा को वखांण, सुबाहु कुमार रो बखांण, मल्लीनाथ रो बखाण, नन्द मणिहार रो वखांण इत्यादि। आचार्य जी के खण्ड-काव्यों का स्रोत भगवतीसूत्र है, इनकी अधिकतर रचनाओं के कथानकों का वृत्तान्त भगवतीसूत्र में वर्णित है।

गौसाल री चौपाई का कथानक "भगवतीसूत्र" के १५ वें शतक से लिया गया है। गौसाल भगवान् महावीर का शिष्य बना, पर वह बहुत ही उद्दण्ड और वक्र प्रवृत्ति का व्यक्ति था। आचार्य जी ने स्पष्ट शब्दों में लिखा है कि भगवान् गोसाल को दीक्षित करके भूल की। तीर्थंकर कैवल्य-ज्ञान हुए बिना दीक्षा नहीं देते। भगवान् ने छद्मस्त अवस्था में ही गोसाल को दीक्षित किया और एक मुनि द्वारा तेजस लेश्या का गोसाल पर प्रयोग किये जाने पर शीत लेल्या से उसे बचाया भी—यह भगवान् की दूसरी भूल थी। ऐसा किसी और चिन्तक और विचारक ने नहीं लिखा। गौसाल भगवान् का निन्दक बना। वह स्वयं को 'जिन' कहता था। उसके हृदय में भगवान् के प्रति द्वेष के घनीभूत भाव भरे थे। उसने भगवान् पर तेजस लेश्या का प्रहार किया, पर तेजस लेश्या भगवान् के शरीर को भेद नहीं सकी और वापस गोसाल के शरीर में प्रविष्ट कर गयी। गोसाल अपने किये पर पछताने लगा। पीड़ा से व्याकुल होकर कहने लगा—"मुनि! अणगार, आचार्य, तीर्थंकर आदि की असातना नहीं करनी चाहिए। ऐसे महात्माओं की निन्दा और असातना करने पर घनीभूत घातिक कर्मों का अनुबन्ध होता है[1]।"

'मोहजीत राजा को बखान' जयाचार्य की नितान्त जनप्रिय रचना है, इस आख्यान में पाँच ढालें हैं। सरल भाषा, प्रभावोत्पादक अभिव्यक्ति और गेय तत्त्व से ओत-प्रोत रहना इस रचना की विशेषता है। रचना लघुकाय होने के कारण लोग इसे सामयिक के समय बाँचते हैं। सभी ढालों में वैराग्य रस की धारा प्रवाहित है। मोहजीत राजा का सारा परिवार निर्मोही था। राग द्वेष से ऊपर उठकर सदा परिवार के जन समता में जीते थे। इन्द्रलोक में इस परिवार की गरिमा को चर्चा हुई। एक देव मोहजीत राजा के परिवार की प्रशंसा सुन न सका। योगी के भेष में नगर के बाहर ठहर गया। राजा के कुँवर को उसने छिपा दिया और स्वय उदासीन मुद्रा में अपने मठ में बैठ गया। इतने में कुँवर की खोज में दासी का

---

१. (भिक्षु ग्रन्थ रत्नाकर, प्रकाशक जैन श्वे० ते० महासभा, कलकत्ता, ढाल—४१ पृ० सं०—६५)।

आचार्य ने उवझाए ना ए, प्रतणीक मत होय जो कोय।
अजस कीजो मती ए, बले आंगुण मत बोल जो सोय॥
वले अकीरत कर जो मती ए, कीधाँ हुवे दुख अतंत।
मों जिम संसार में ए, भ्रमण करोला बार अनंत॥

आगमन हुआ। योगी अत्यन्त करुण स्वर में बोला—दासी, मेरा हृदय फटा जाता है। कंठ अवरुद्ध हो गये हैं। मैं हृदयविदारक दृश्य का वर्णन नहीं सकता। देखते-देखते मेरे मठ के सामने कुँवर को सिंह ने मार डाला। योगी को करुण अवस्था में देख दासी ने फटकार भरे शब्दों में कहा—"जन्म-मरण का चक्र अबाध गति से चलता है। सुरेन्द्र, नरेन्द्र सभी अस्थिर हैं, सभी को मृत्यु के मुँह में समाहित होना होता है। राग, द्वेष दुःख का कारण है। योगियों को राग-द्वेष से ऊपर उठकर समता में जीना चाहिए। तुमने योग-मुद्रा तो धारण कर ली पर राग-द्वेष के रोग से मुक्त न हो सके[1]।" योगी राज-परिषद में उपस्थित हुआ और उसी प्रकार करुणा स्वर में उसने वृत्तान्त कह सुनाया, पर राजा पर योगी की कारुणिक स्थिति का कोई प्रभाव नहीं पड़ा। कुँवर की मृत्यु का संवाद सुनकर राजा तिल मात्र भी विचलित न हुआ और संयत स्वर में बोला—"अनन्त जीव क्षण-प्रति-क्षण जन्मते और मरते हैं। तुम किस-किस की चिन्ता करोगे। समता में जीना ही श्रेयस्कर है[2]।" योगी राजन् की बात सुनकर स्तब्ध रह गया और अन्तःपुर में आकर रानी के सामने वृत्तान्त कह सुनाया। रानी ने भी योगी को धिक्कार भरे शब्दों में कहा कि "यह संसार इन्द्रजाल है, जीव यहाँ नटों की तरह नृत्य करते हैं, मोह की मदिरा में उन्मत्त होकर अभिनय करते हैं। बाप बेटा बनता है, माँ नारी बनती है—विचित्र नाते हैं। इस संसार में तुमने तो योग धारण किया है, फिर इस मोह-भाव में क्यों रमण करते हो[3]?" रानी की बात सुनकर योगी के आश्चर्य का ठिकाना न रहा माँ के हृदय में पुत्र के प्रति स्नेह के भाव न हो यह अवश्य ही विस्मयात्मक बात है। योगी फिर कुँवर की पत्नी के प्रासाद में आकर करुणा भरे शब्दों में वृत्तान्त कह सुनाया पर पत्नी पर भी कोई प्रभाव न पड़ा और वह योगी को उपदिष्ट करने लगी—"मेरे प्रियतम तो मेरे अन्तःकरण में वास करते हैं। वे ज्ञान, गुण और वीर्य के सागर हैं ये सांसारिक सम्बन्ध तो

---

१. (वैराग्य सुधा—ढाल १ पृ० सं० १४४)।

सुरपति नरपति सर्व अथिर छै, श्वास रो किसो विश्वास तूं क्यूं।
हुवो रे योगी गल गलो, थौरे नहीं आयो ज्ञान प्रकाश ॥सं०॥
ऊँच ने नीच रंक राजा सहू, अनिच मरणः अपेक्षाय।
क्षण-क्षण मरै छै श्री जिन माखियी ! तुं सोच देख मन मांय ॥३॥

२. (वैराग्य सुधा—ढाल–१ पृ० सं० १४५)।

जीव अनन्ता नित्य ही मर रह्या, मच्छ गला गलणे र व।
तूं सोचकर सी रे किण-किण जीव रो, तिण स्यूं समभाव रहणो विशेष ॥'

३. (वैराग्य-सुधा, ढाल–३ पृ० सं०–१४७)

इन्दजाल संसार ए, योगी तूं कांई राचै रे।
मोह जाल तन पहरनें, जीव नटवा जिम् नाचै रे।
मुरख नर माचै रे ॥यो०॥
दाप मरी बेटो हुवै, माता मर हुवै नारी रे।
इत्यादिक सगपण छणा, कर्म तणी गति भारी रे।
आणै सांग अपारी रे ॥यो०॥

मिथ्या और अस्थाई हैं। तुम जन्म-मरण के व्यापार को देखकर विकम्पित और करुण होते हो। यह राग का रोग संक्रामक है[1]।"

इसी प्रकार अनेक खण्ड-काव्य है, जो हिन्दी-साहित्य के गौरवपूंर्ण मुकुटमणि हैं, इन खण्ड-काव्यों में वैराग्य-रस की मन्दाकिनी का प्रवाह है। यत्र-तत्र अन्य रसों की बूंदें भी दीख पड़ती हैं, सब के सब खण्ड-काव्य गेय हैं और साधुवृन्द इन्हें 'गाया' करते हैं, पर पूर्व-कालीन खण्ड-काव्यों का गायन और वाचन कम होने लगा। फलस्वरूप इनकी धुन को लोग भूल रहे हैं। निकट भविष्य में लोककण्ठ इनके स्वरों से अपरिचित हो जायेंगे। इन ढालों की धुनियों और स्वरों को अक्षुण्ण बनाये रखने के लिए इन ढालों का टेप कर लिया जाय तो बहुत ही लाभदायक होगा।

---

१. (वैराग्य-सुधा, ढाल–४ पृ० सं० १५०)

मुझ वल्लभ मुझ मांय विराजै, ज्ञान चरण गुण धीर।
अवर सहुं सुपनांरी माया, तूं क्यूं हुवो दिलगीर॥
तूं क्यूं हुवो दिलगीर योगेश्वर, तूं क्यूं हुवो दिलगीर।
आत्मस्वरूप ओलख करणी स्यूं, ज्यूं पामो भव जल तीर॥१॥
स्थिति अनुसार परिवार सहुजन, मात तात सुत वीर।
पिऊतिरिया बहिनी भतीजी भाणेजी, कोईय न मांगै मीर॥को० यो० को॥
तूं क्यूं योगी थरहर कम्प्यो, केम हुवो दिलगीर।
भस्म लगाय भरम नहीं भाग्यो, नहीं जाण्यो निज गुण हीर॥



# शून्य-अद्वैतवाद की तार्किक मीमांसा : जैन दर्शन के आलोक में

डॉ० लालचन्द जैन

माध्यमिक सम्प्रदाय बौद्ध दर्शन का वह सम्प्रदाय है, जिसका मूलभूत सिद्धान्त शून्य-वाद या शून्य-अद्वैतवाद के नाम से प्रसिद्ध है। नागार्जुन शून्य-अद्वैतवाद के प्रवर्तक तो नहीं, लेकिन प्रमुख आचार्य अवश्य थे, जिन्होंने 'माध्यमिक कारिका' लिखकर शून्य-अद्वैतवाद की प्रतिष्ठा की और उसका प्रचार किया। नागार्जुन के उत्तरवर्ती आचार्यों में आर्यदेव, स्थविर बुद्धपालित, भाविवेक, चन्द्रकीर्ति और शान्तरक्षित हैं। इन आचार्यों ने 'शून्य-अद्वैतवाद' पर स्वतंत्र ग्रन्थ लिखकर इस सिद्धान्त को पुष्पित और संवर्द्धित किया है। चतुःशतक, माध्यमिक कारिका वृत्ति (तिब्बती अनुवाद), प्रज्ञाप्रदीप मध्यम-हृदय कारिका, माध्यमिकाववार, प्रसन्न-पदा (माध्यमिक कारिका पर टीका), तत्त्वसंग्रह बोधिचर्यावतार और शिक्षासमुच्चयम् आदि शून्य-अद्वैतवाद के प्रमुख ग्रन्थ हैं। इनके अतिरिक्त माध्यमिकेतर दार्शनिक ग्रन्थों में भी पूर्व पक्ष के शून्य-अद्वैतवाद का विवेचन उपलब्ध है।

शून्यवाद का अर्थ—इस मत के अनुसार एक मात्र शून्य की ही सत्ता है। माध्यमिक मत में इन्द्रिय दृष्टिगोचर जगत् के अतिरिक्त अस्ति, नास्ति, तदुभय और नोभय इन चार कोटियों से रहित एक निरपेक्ष सत्ता की कल्पना की गयी है। यह निरपेक्ष सत्ता या तत्त्व परम तत्त्व कहलाता है[1]। इसी को माध्यमिकों ने शून्य कहा है। क्योंकि परम तत्व अवर्णनीय या अनिर्वचनीय है। इसी प्रकार माध्यमिकों ने वस्तु को भी अनभिलाप्य कहकर तत्त्व की तरह उसे भी शून्य कहा है[2]। इसी कारण उन्होंने संसार को अनिर्वचनीय और शून्य कहा है। माध्यमिकों ने ससार में प्रतीत होने वाली अनेकता को नहीं माना है। उनका मन्तव्य है कि अनेकत्व की प्रतीति (प्रतिभास) अनेकत्व के होने पर नहीं होती है। जिस प्रकार स्वप्न में अनेकत्व का प्रतिभास अनेकत्व के अभाव में प्रतीत होता है। उसी प्रकार संसार में अनेकत्व की प्रतीति होती है। अतः आलम्बन प्रत्ययरहित संवेदनमात्र ही वास्तविक तत्त्व है। सम्पूर्ण प्रत्ययों का स्वभाव आलम्बन रहित ही है। निरालम्बन स्वभाव की सिद्धि प्रत्ययत्व हेतु से होती है। स्वप्नादि में प्रत्ययत्व का निरालम्बनत्व के साथ अविनाभाव सम्बन्ध है, अर्थात् निरालम्बन के होने पर ही प्रत्ययत्व होता है और निरालम्बन के अभाव में प्रत्ययत्व नहीं

---

१. न सन् नासन् सदसन्न चाप्यनुभवात्मकम्। चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः नागार्जुनः माध्यमिककारिका। १।७।

२. विस्तार के लिए देखें—मा० द०, पं० डॉ० न० कि० देवराज, पृ० १८३।

होता है। कहा भी है—"सब प्रत्यय निरालम्ब स्वरूप हैं, क्योंकि जो प्रत्यय होते हैं, वे निरालम्ब होते हैं, जैसे स्वप्न, इन्द्रजाल आदि के प्रत्यय[1]।"

अनुभूयमान, मध्यक्षण रूप संवित्ति से भिन्न अर्थ में किसी प्रमाण की प्रवृत्ति भी नहीं होती है। उसी संवित्ति को परमार्थसत् मध्यमा प्रतिपत्ति, सर्वधर्मनिरात्मकता और सकल-शून्यता कहते हैं। मध्यान्तविभागसूत्र टीका में कहा भी है—

"वही मध्यमा प्रतिपत्, सर्वधर्मनिरात्मता, भूतकोटि, तथता और शून्यता कहलाती है[2]।"

सभी अर्थ सर्वधर्म रहित (स्वभाव रहित) इसलिए हैं, क्योंकि वे न तो एकरूप हैं और न अनेकरूप हैं। जो न एक रूप है और न अनेकरूप हैं, वे परमार्थ सत् नहीं हैं, जैसे गधे के सींग। अन्य दार्शनिकों द्वारा कल्पित आत्मा आदि पदार्थ न एक रूप हैं और न अनेक रूप। आत्मा आदि में एकरूपता नहीं बन सकती है, क्योंकि क्रम से होने वाले विज्ञानादि कार्य में उपयोगी होने से उतने प्रकार का भेद प्राप्त होगा। नित्य और एक रूप मानने के कारण वे पदार्थ अनेक रूप हो ही नहीं सकते हैं। अतः भावों (पदार्थों) का जैसे-जैसे विचार किया जाता है। वैसे-वैसे वे भाव विशीर्ण अर्थात् विनष्ट होते जाते हैं। इस प्रकार सिद्ध है कि भाव न तो एक है और न अनेक। प्रमाणवार्तिक में भी यही कहा गया है[3]। इसी प्रकार वस्तु नित्य है और न अनित्य है, क्योंकि नित्य पदार्थ में अर्थ-क्रिया असम्भव है और अनित्य वस्तु में उत्पत्ति और विनाश असम्भव है[4]।

**पदार्थ उत्पादादिधर्मरहित हैं**—शून्य अद्वैतवादियों के मत में पदार्थ उत्पादादि धर्म रहित भी है। वे कहते हैं कि पदार्थ स्वतः उत्पन्न नहीं होते हैं। यदि यह माना जाय कि पदार्थ स्वयं कारण के बिना उत्पन्न होते हैं तो उनमें देश, काल आदि नियम का अभाव हो जायेगा अर्थात् बिना कारण के कहीं भी कभी भी उत्पन्न होना मानना पड़ेगा। अब यदि यह

---

१. अत एव सर्वे प्रत्यया अनालम्बनाः प्रत्ययत्वात् स्वप्नप्रत्ययवदिति प्रमाणस्य परिशुद्धिः।
प्रज्ञाकर गुप्तः प्रमाणवार्तिकालंकार, पृ० २२।

२. तथता भूतकोटिश्चानिमित्तः परमार्थिकः।
धर्मधातुश्च पर्यायाः शून्यतायाः समासतः॥
मध्यान्त विभाग सूत्र टीका, पृ० ४१, न्यायकुमुदचन्द्र १।५, पृ० १३१ में उद्धृत।

३. इदं वस्तुबलायातं यद वदन्ति विपश्चितः।
यथा यथार्थाश्चिन्त्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा॥
धर्मकीर्तिः प्रमाणवार्तिक, प्रत्यक्ष परिच्छेद, श्लोक २०९।

४. ब्रुवते शून्यमन्ये तु सर्वमेव विचक्षणाः।
न नित्यं नाप्यनित्यं यद् वस्तु युक्त्योपपद्यते॥
नित्यमर्थक्रियाऽभावत् क्रमाक्रमविरोधतः।
अनित्यमपि चोत्पादव्ययाभावान्न जातुचित्॥
हरिभद्रसूरिः शास्त्रवार्तासमुच्चय, कारिका ४६७—४६८।

माना जाय कि पदार्थ पर से अर्थात् दूसरे कारणों के सहयोग से उत्पन्न होते हैं, तो ऐसा मानना भी ठीक नहीं है। क्योंकि यहाँ पूछा जा सकता है कि पर से किसकी उत्पत्ति होती है ? सत् की, या असत् की, या सत्-असत् पदार्थ की ? विचार करने पर सत् आदि की उत्पत्ति नहीं बन सकती है। इसी प्रकार स्वतः और परतः इन दोनों से उत्पत्ति भी नहीं हो सकती है। अहेतुक अर्थात् बिना कारण के उत्पत्ति होना किसी भी दार्शनिक परम्परा को स्वीकार नहीं है[1]। क्योंकि सभी को कार्य-कारण सिद्धान्त माननीय हैं। अहेतुक उत्पत्ति मानने से समस्त पदार्थों की उत्पत्ति समस्त पदार्थों से होने लगेगी। अतः उत्पत्ति असम्भव है।

जिस प्रकार भावों (पदार्थों) की उत्पत्ति असम्भव है, उसी प्रकार उनकी स्थिति और विनाश भी असम्भव हैं। जो विकल्प और दोष उत्पत्ति में बतलाये गये हैं, वे ही पदार्थों की स्थिति और विनाश होने में प्राप्त होते हैं। अतः जिस प्रकार मृगमरीचिका में जल की प्रतीति भ्रान्त होती है, उसी प्रकार उत्पाद आदि की प्रतीति भ्रान्ति है।

कहा भी है—

"वस्तु को उत्पाद, व्यय, (विनाश) रूप मानना भ्रम है और वह आनन्द का कारण उसी प्रकार बनती है, जैसे स्वप्न में कुमारी के पुत्र देख आनन्द का कारण होता है[2]।

"जिस प्रकार माया, स्वप्न और गन्धर्वनगर स्वभावहीन हैं, उसी प्रकार उत्पाद, स्थिति और विनाश भी स्वभावहीन है[3]।"

असत् उत्पादादि का प्रतिभास किस प्रकार होता है ? इस प्रश्न के उत्तर में प्रमाणवार्तिक में शून्य-अद्वैतवादी कहते हैं कि अनादि अविद्या की वासना के प्रभाव से असत् उत्पाद-आदि का प्रतिभास उसी प्रकार होता है, जिस प्रकार मन्त्र आदि के द्वारा किसी की शक्ति रुक जाने से मिट्टी के पिण्ड में हाथी, घोड़ा असत् वस्तुओं का प्रतिभास होने लगता है[4]।

उसी प्रकार ग्राह्य (अर्थात् ग्रहण करने योग्य) और ग्राहक (अर्थात् ग्रहण करने वाला) भाव आदि भी अविद्या से निर्मित है। जिनकी बुद्धि भ्रमित नहीं है, उनको उस प्रकार का प्रतिभास नहीं होता है। धर्मकीर्ति ने प्रमाणवार्तिक में कहा भी है—

---

१ न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्य हेतुतः।
उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः क्वचन केचन॥

नागार्जुनः माध्यमिक कारिका, १।४।

२. उत्पादव्यम बुद्धिश्च भ्रान्ताऽऽनन्दादिकारणम्।
कुमार्याः स्वप्नवज्ज्ञेया पुत्रजन्मादि बुद्धिवत्॥

हरिभद्र सूरिः शास्त्रवार्ता समुच्चय, ६। कारिका ४६९।

३. यथा माया यथा स्वप्नो गन्धर्वनगरं यथा।
तथोत्पादस्तथा स्थानं तथा भङ्ग उदाहृतः॥

स्थविर बुद्धपालितः माध्यमिक कारिकावृत्ति, संस्कृतपरीक्षा, कारिका ३४।

४ः मन्त्राद्युपप्लुताक्षाणां यथा मृच्छकलादयः।
अन्यथैवाऽवभासन्ते तद्रूपरहिता अपि॥

धर्मकीर्तिः प्रत्यक्षपरिच्छेद, कारिका ३५५।

"यद्यपि परमार्थ रूप से ज्ञान में भेद नहीं है, पुनरपि जिनका दर्शन विपर्यय से युक्त है, उनको वह ग्राह्य और ग्राहक संवित्ति युक्त (परस्पर भेद वाला) दृष्टिगोचर होता है[1]।"

जिस प्रकार सूर्य की किरणों के द्वारा कुहरा दूर हो जाता है, उसी प्रकार अविद्या का विलय हो जाने पर ग्राह्य-ग्राहक आदि धर्मों से रहित संवित्ति का स्वरूपमात्र ही प्रतिभासित होता है। धर्मकीर्ति ने कहा भी है—"बुद्धि का न तो कोई ग्राह्य है और न कोई ग्राहक है। ग्राह्य-ग्राहक-भाव से रहित होने के कारण वही बुद्धि स्वयं प्रकाशित होती है[2]।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि शून्य-अद्वैतवाद में यह समस्त संसार शून्य रूप है। घट-पट आदि पदार्थों का प्रतिभास मिथ्या है। एकमात्र शून्य ही परम सत्य है और संवृति सत्य मिथ्या है। शून्यवाद में आत्मा, जीव, परलोक आदि असत्स्वरूप हैं। शून्य-अद्वैतवादी कहते हैं कि जिस प्रकार ग्रीष्म ऋतु में मरुभूमि में पड़ती हुई सूर्य की चमकती हुई किरणों को जल समझकर मृग आदि प्यास से व्याकुल होकर दौड़ा करते हैं, उसी प्रकार भोग के इच्छुक लोग परलोक के सुखों के लिए दौड़ा करते हैं[3]।

शून्य-अद्वैतवाद की समस्त वैदिक और जैन दार्शनिकों ने समीक्षा की है। अक्षपाद, वात्स्यायन उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र और जयन्त भट्ट, महर्षि जैमिनी, शबर स्वामी, प्रभाकर, कुमारिलभट्ट, पार्थसारथि मिश्र, शंकराचार्य प्रमुख वैदिक दार्शनिक हैं, जिन्होंने शून्य-अद्वैतवाद का प्रवल युक्तियों द्वारा निराकरण किया है[4]। जैन दार्शनिकों में आ० समन्तभद्र, भट्टाकलंक-

---

१. वही, कारिका ३५४।

२. नान्योऽनुभाव्यस्तेनास्ति तस्य नानुभवोऽपरः।
तस्यापि तुल्य चोद्यत्वात् स्वयं सैव प्रकाशते॥
वही, प्रत्यक्ष परिच्छेदः, का० ३२७।

३. ततः कुतोऽस्तु वा जीवः परलोकः कुतोऽस्ति वा।
असत्सर्वमिदं यस्माद् गन्धर्वनगरादिवत्॥
अतोऽमी परलोकार्थं तपोऽनुष्ठानतत्पराः।
वृथैव क्लेशमायन्ति परमार्थानभिज्ञकाः॥
जयसेनः महापुराण (आदिपुराण) ५।४६–४८।

४. (क) अक्षपाद : न्यायसूत्र, ४।१।३७–४।१।४०।
(ख) वात्स्यायन : न्याय दर्शन भाष्य, पृ० ४९६–५०३।
(ग) उद्योतकर : न्यायवार्तिक, पृ० ५१९।
(घ) वाचस्पतिमिश्र : न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका पृ० ६५३।
(ङ) जयन्तभट्ट : न्याय मञ्जरी, पृ० ५४७।
(च) जैमिनी : मीमांसा सूत्र, १।१–५।
(छ) शबर स्वामी : शाबर भाष्य।

देव, हरिभद्र सूरि, आ० विद्यानन्द, अभयदेव सूरि, हेमचन्द्र, प्रभाचन्द्र, वादिदेव सूरि और मल्लिषेन दार्शनिकों के नाम उल्लेखनीय हैं, जिन्होंने शून्यवाद की विस्तृत समीक्षा की है।

न्यायसूत्र, न्यायदर्शन भाष्य, न्यायवार्तिक, न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका, न्याय मञ्जरी, मीमांसा सूत्र, शावरभाष्य वृहती, प्रकरणपञ्जिका, शास्त्रदीपिका, मीमांसा श्लोकवार्तिक, ब्रह्मसूत्रभाष्य, सर्वदर्शनसंग्रह, आप्तमीमांसा, युक्तअनुशासन, अष्टशतीशास्त्रवार्तामिमुच्चय, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्त्री, सन्मतिटीका, प्रमेयकमलमार्तण्ड, न्यायकुमुदचन्द्र, स्याद्वाद रत्नाकर, अन्ययोगव्यवच्छेद और स्याद्वादमञ्जरी प्रमुख साहित्य हैं, जिसमें इस अद्वैतवाद की समीक्षा उपलब्ध है[1]।

यहाँ पर आवश्यकतानुसार अन्य भारतीय दार्शनिकों से तुलना करते हुए जैन सम्मत शून्य-अद्वैतवाद की तार्किक समीक्षा प्रस्तुत करते हैं।

आचार्य समन्तभद्र प्रथम जैन आचार्य हैं जिनकी कृतियों में सर्वप्रथम शून्यवाद की मीमांसा उपलब्ध होती है। युक्त्यनुशासन में महावीर की स्तुति करते हुए कहा है कि हे

---

१. (क) प्रभाकर मिश्र : वृहती।
(ख) प्रभाकर मिश्र : प्रकरणपञ्जिका।
(ग) पार्थसारथि मिश्र : शास्त्रदीपिका।
(घ) कुमारिल भट्ट : मीमांसाश्लोकवार्तिक, शून्यवाद।
(ङ) शंकराचार्य : ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य।
(च) माध्वाचार्य : सर्वदर्शनसंग्रह।
(छ) समन्तभद्र : आप्तमीमांसा, कारिका १२।
समन्तभद्र : युक्त्यनुशासन, कारिका २५–२७।
(ज) भट्टाकलंक देव : अष्टशती (अष्टसहस्त्री)।
(झ) हरिभद्रसूरि : शास्त्रवार्तासमुच्चय, कारिका ४६७–४७६।
(ञ) आ० विद्यानन्द : तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक : १।२ सूत्र ७, कारिका ८–१२, पृ० १४३–१४६।
(ट) आ० विद्यानन्द : अष्टसहस्त्री, पृ० ११५–११६।
(ठ) अभयदेव सूरि : सन्मतितर्कप्रकरणटीका प्रथम काण्ड, तृतीय विभाग, पृ० ३३६–३७८।
(ड) प्रभाचन्द्र : न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १३३–१३९।
प्रभाचन्द्र : प्रमेयकमलमार्तण्ड, १।५, पृ० ९७–९८।
(ढ) वादिदेव सूरि : स्याद्वादरत्नाकर, १।१६, पृ० १८२–१९०।
(ण) मल्लिषेण : स्याद्वादमञ्जरी, का० १७, पृ० १६८–१७८।
(त) स्वामि कार्तिकेय : कार्तिकेयानुप्रेक्षा, गा० २५०–२५१।

भगवन् ! शून्य-अद्वैतवाद आपका सिद्धान्त नहीं है, क्योंकि वह सिद्धान्त आकाश-कुसुम की तरह असत् अर्थात् निरर्थक है[1]।

आप्तमीमांसा में आचार्य कहते हैं कि शून्य-अद्वैतवादी अपने सिद्धान्त को न तो सिद्ध कर सकते हैं और न दूसरों के मत का निराकरण कर सकते हैं, क्योंकि ऐसा करने के लिए प्रमाण की आवश्यकता होती है, किन्तु शून्य-अद्वैत न तो बोध अर्थात् ज्ञान प्रमाण स्वार्थानुमान ही सम्भव है और न वाक्य प्रमाण अर्थात् परार्थानुमान रूप प्रमाण सम्भव है ।[2]

स्वामी कार्तिकेय कहते है कि शून्यवाद असत्यवाद है । जब सभी पदार्थ सत् रूप हैं तो वे असत् कैसे हो सकते हैं । यदि कुछ नहीं हैं तो वे शून्य कैसे हो सकते हैं ? दूसरी बात यह है कि यदि सब असत् है तो 'सब कुछ असत्' है ऐसा कथन करने वाला भी असत् ही होगा । जब कथन करने वाला ही नहीं है (असत् है) तब 'सब शून्य है' इस सिद्धान्त का प्रतिपादन कैसे हो सकता है[3]। मल्लिषेण भी कहते हैं कि शून्यवाद की स्थापना के लिए शून्यवादी के वचन शून्यरूप हैं या अशून्यरूप ? शून्यरूप से वे असत् ही सिद्ध हुए और अशून्यरूप मानने से शून्यवाद नष्ट हो जायेगा[4]। आचार्य प्रभाचन्द्र भी कहते हैं कि समस्य पदार्थों के अभाव को शून्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि समस्त पदार्थों के अभाव को सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है । प्रमाण के अभाव में उस शून्य की सिद्धि कैसे हो सकती है, क्योंकि

---

१. अभावमात्रं परमार्थवृत्तेः,
स संवृतिः सर्वविशेष-शून्या ।
तस्या विशेषौ किल बन्ध-मोक्षौ,
हेत्वामनेत्तित्वदनाथ वाक्यम् ॥
व्यतीत-सामान्यविशेष-भावाद्,
विश्वाऽभिलाषार्थविकल्पशून्यम् ।
खपुष्यवत्स्याद् सदेव तत्त्वं,
प्रबुद्ध-तत्त्वाद्भवतः परेषाम् ॥
आ० समन्तभद्रः युक्त्यनुशासन, कारिका २५–२६ ।

२. अभावैकान्तपक्षेऽपि भावापह्नववादिनाम् ।
बोधवाक्यं प्रमाणं न केन साधनदूषणम् ॥
आ० समन्तभद्रः आप्तमीमांसा, का० १३ ।

३. अच्छीहिं पिच्छमाणो जीवाजीवादि बहुविहं अत्थं ।
जो भणदि णत्थि किंचि विसो झुट्ठाणं महाझुट्ठो ॥
जं सव्वं पिय संतं ता सो वि असंतओ कहे होदि ।
णत्थि त्ति किंचि तत्तो अहवा सुणां कहं मुनदि ॥
जदि सव्वं पि असं तं ता सो वि म संतओ कहं भणदि ।
णत्थि त्ति किं पि तच्चं अहवा सुण्णं कहं मुणदि ॥
कार्त्तिकेयानुप्रेक्षा, गाथा० २५०–२५१ ।

४. स्या० मं० १७, पृ० १७२ ।

वस्तु की सिद्धि तो प्रमाण से होती है। अब यदि यह माना जाय कि प्रमाण है तो शून्यता सिद्ध नहीं होती है[1]।

हरिभद्र के शास्त्रवार्तासमुच्चय में[2], हेमचन्द्र की अन्य योगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका[3] में इसके टीकाकार मल्लिषेण की स्याद्वादमञ्जरी[4] में भी इसी प्रकार कहा गया है।

आचार्य हरिभद्र कहते हैं—"किसी प्रमाण के अभाव में भी यदि वस्तु की स्थिति मानी जायेगी तो तत्त्व व्यवस्था ही नष्ट हो जायेगी। क्योंकि बिना प्रमाण के सभी वादी अपनी-अपनी इच्छानुसार पदार्थों की कल्पना कर लेंगे[5]।"

मल्लिषेण कहते हैं कि यदि शून्य-अद्वैतवाद आगम प्रमान से सिद्ध माना जाय तो शून्यवाद सिद्धान्त अशून्यवाद में बदल जायेगा[6]। अब यदि शून्य-अद्वैतवादी कहें कि शून्यता को सिद्ध करने वाले प्रमाण के अतिरिक्त सभी वस्तुएँ शून्य रूप हैं तो इसके प्रत्युत्तर में हरिभद्र कहते हैं कि प्रमाण की सहायता से शिक्षित व्यक्ति भी शून्य रूप ही हुआ, फिर उसको शून्यवाद का उपदेश देना व्यर्थ ही हुआ[7]। अब यदि शून्यवाद, शून्यवाद का प्रतिपादक और शून्यवाद सीखने वाले को भी अशून्य मान लें अर्थात् सभी का अस्तित्व स्वीकार कर लें तब तो अनेक वस्तुएँ अशून्य रूप सिद्ध हो जायेंगी, और शून्यवाद सिद्धान्त नष्ट हो जायेगा[8]।

इस प्रकार शून्यवाद में प्रमाण नहीं माना जा सकता और प्रमाण के अभाव में प्रमेय रूप शून्य की भी सिद्धि नहीं हो सकती है। अतः शून्य-अद्वैत सिद्धान्त ठीक नहीं है[9]।

सकलशून्यता का क्या कारण है: प्रभाचन्द्र और वादिदेव सूरि शून्य-अद्वैतवादी से प्रश्न करते हैं कि सकल शून्यता क्यों है[10]?

---

१. (क) प्रमेय कमल मार्तण्ड, पृ० ९७–९८। (ख) प्रभाचन्द्र : न्याय कुमुदचन्द्र, १।१।५ पृ० १३७।

२. अत्राप्यमिदधत्यन्ये किमित्थं तत्त्वसाधनम्।
प्रमाणं विद्यते किञ्चिदाहोस्विच्छून्यमेव हि॥
शून्यं चेत् सुस्थितं तत्त्वमस्ति चेच्छून्यता कथम्।
तस्यैवमनुसद्भावादिति सम्यग् विचिन्त्यताम्॥
शा० स०, छठा स्तवक, कारिका ४७०–४७१।

३. कारिका १७। ४. पृ० १६८।

५. हरिभद्र : शास्त्रवार्तासमुच्चय, कारिका ४७२।

६. किञ्च स्वागमोपदेशेनैव....शून्यवादः प्ररूप्यते, इति स्वीकृतमागमस्य प्रामाण्यमिति कुतस्तस्य स्वपक्षसिद्धिः प्रमाणमङ्गीकरणात्।
मल्लिषेण : स्याद्वादमञ्जरी १७, पृ० १६९।

७. शा० स० ४७३। ८. वही ४७४–४७६।

९. स्या० म० १७, पृ० १६९।

१०. प्रभाचन्द्रः न्या० कु० च०, १।१।५, पृ० १३७।
वादिदेव सूरिः स्या० र० १।१६, पृ० १८९।

(क) क्या प्रमाण और प्रमेय के ग्राहक प्रमाण का अभाव होने से ? अथवा (ख) प्रमाण-प्रमेय की अनुपलब्धि होने से ? अथवा (ग) विचार से ? अथवा (घ) प्रसंग से ?

**प्रमाण और प्रमेय के ग्राहक प्रमाण का अभाव शून्यता नहीं है**—प्रमाण और प्रमेय को ग्रहण करने वाले प्रमाण का अभाव होने से सकलशून्यता सिद्ध नहीं होती है। ऐसा मानने पर भी जिज्ञासा होती है, प्रमाण-प्रमेय को जानने वाले प्रमाण के अभाव का तात्पर्य क्या है ? क्या दुष्ट इन्द्रियों से उत्पन्न होने वाले संशय आदि ज्ञान अथवा ज्ञान का उत्पन्न नहीं होना[1] ?

**प्रथम विकल्प मानने से शून्याद्वैतवाद नष्ट हो जायेगा**—प्रमाण-प्रमेय को जानने वाले प्रमाण के अभाव का अर्थ दुष्ट इन्द्रियों से उत्पन्न होने वाले संशय आदि का होना नहीं है। क्योंकि संशय सद्भाव मानने पर सकलशून्यता का अभाव सिद्ध हो जायेगा। दूसरे शब्दों में जब संशय आदि का अस्तित्व मान लिया तो शून्य-अद्वैत कहाँ रहा।

अब यदि यह माना जाय कि प्रमाण-प्रमेय को जानने वाले प्रमाण के अभाव का तात्पर्य ज्ञान का अनुत्पाद मानने पर प्रश्न होता है कि ज्ञात होकर सबके अभाव का ज्ञान कराता है अथवा अज्ञात होकर ही[2]। अज्ञात होकर तो वह सबके अभाव का ज्ञान नहीं करा सकता। जो अभाव है वह ज्ञात होकर ही अन्य के अभाव का ज्ञान कराता है। जैसे—कहीं धूम का अभाव अग्नि के अभाव का ज्ञान कराता है। ज्ञान का अनुत्पाद भी अभाव है, अतः वह भी ज्ञात होकर अन्य के अभाव का ज्ञान करायेगा। अब यदि यह माना जाय कि ज्ञानानुत्पाद ज्ञात होकर ही अभाव का ज्ञान कराता है तो प्रश्न यह है कि उसकी ज्ञप्ति कैसे होती है ? क्या अन्य प्रमाणाभाव से ? अथवा स्वतः ? इन दोनों विकल्पों पर विचार करने पर एक में अनवस्था दोष और दूसरे विकल्प से सर्वाभाव की ज्ञप्ति भी स्वतः हो जायेगी फिर प्रमाणाभाव व्यर्थ सिद्ध हो जायेगा। इस प्रकार सिद्ध है कि प्रमाण-प्रमेय के ग्राहक प्रमाण का अभाव सकलशून्यता को सिद्ध करने में असमर्थ है[3]।

**अनुपलब्धि भी सकलशून्यता की साधक नहीं है**—क्योंकि ऐसा मानने में प्रतिज्ञा, हेतु का विरोध है और सिद्धसाध्यता का प्रसंग भी है। क्योंकि शून्य-अद्वैतवाद में प्रध्वस्त और अनुत्पन्न पदार्थों की सत्ता नहीं मानी गयी है[4]। एक बात यह भी है कि धर्मी, हेतु और दृष्टान्त की सत्ता मानने पर उनके ज्ञापक साधनों द्वारा अनुपलब्धि नष्ट हो जाती है।

**अनुपलब्धि अन्य की प्रतीति कैसे कराती है**—यहाँ एक प्रश्न यह भी किया गया है कि अनुपलब्धि स्वरूप से अधिगत होकर अन्य की प्रतीति कराती है अथवा अनधिगत होकर[5] ?

---

१. (क)"""दुष्टेन्द्रियप्रभवप्रत्यया: संशयादय: ज्ञानानुत्पादो वा ? न्या० कु० च० पृ० १३७।
(ख)"""सोपि संशयादय: प्रत्यया: प्रमाणानुत्पादो वा ? स्या० र०, पृ० १८९।
२. वही। ३. वही।
४. नाप्यनुपलब्धेः प्रमाणप्रमेययोरभावात् सकलशून्यतासिद्धिः""। न्या० कु० च०पृ०१३८।
५. वही।

प्रभाचन्द्र उपर्युक्त विकल्पों का निराकरण करते हुए कहते हैं कि अनुपलब्धि स्वरूप से अनधिगत होकर अन्य की प्रतीति नहीं करा सकती है, क्योंकि अनुपलब्धि ज्ञापक है और जो ज्ञापक है वह स्वरूप से अधिगत होकर ही अन्य की प्रतीति कराता है, जैसे धूमादि; अनुपलब्धि भी समस्त अभावों की ज्ञापिका है, अतः वह स्वरूप से अधिगत होकर ही अन्य को जान सकती है[1], जो शून्य-अद्वैतवाद में सम्भव नहीं है।

इसी प्रकार अनुपलब्धि अधिगत होकर अन्य की प्रतीति कराती है, ऐसा मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष अथवा अनुमान से सकलशून्यता-स्वरूप का अधिगम मानने से सकलशून्यता नष्ट हो जायेगी। क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणों का अस्तित्व सिद्ध हो जायेगा[2]। इस प्रकार जो अनुपलब्धि लिङ्ग रूप से स्वयं अनिश्चित है, दृष्टान्त में जिसके सम्बन्ध का ज्ञान नहीं है, वह अपने साध्य की सिद्धि में गमक नहीं हो सकती है।

**विचार से भी सर्वाभाव सिद्ध नहीं होता है**—अब यदि विचार से सकलशून्यता सिद्ध की जाय तो प्रभाचन्द्र और वादिदेव सूरि यहाँ भी प्रश्न करते हैं कि विचार वस्तुभूत हैं या नहीं[3] ? यदि यह माना जाय विचार वास्तविक हैं तो 'सकलशून्यता है' यह कहना ठीक नहीं है। अब यदि यह माना जाय कि विचार वास्तविक नहीं है तो सकलशून्यता की सिद्धि कैसे होगी ? विद्यानन्द ने अष्टसहस्री और तत्त्वार्थवार्तिकश्लोक में भी कहा है शून्यवादी मत में किसी बात का विचार नहीं हो सकता है क्योंकि किसी निर्णीत वस्तु के होने पर अन्य वस्तु के विषय में विचार किया जा सकता है। जब सर्वत्र विवाद है तो किसी तत्त्व के विषय में विचार कैसे किया जा सकता है[4]।

**प्रसङ्ग साधन से भी सकलशून्यता सिद्ध नहीं होती है**—यदि प्रसङ्ग साधन से सकलशून्यता सिद्ध की जाय तो साधन और साध्य का अस्तित्व सिद्ध हो जाने से शून्य-अद्वैतवाद ही नष्ट हो जावेगा। दूसरी बात यह है कि माध्यमिक मत में स्व-पर का विभाग न होने से प्रसङ्गसाधन असम्भव है, क्योंकि वह पर की दृष्टि से अनिष्टापादन रूप होता है। इसके अलावा एक बात यह भी है कि जो व्यक्ति प्रतीतिसिद्ध प्रमाण-प्रमेय के प्रपञ्च को न मानकर स्वप्न में भी न प्रतीत होने वाले शून्यवाद को मानता है, उसे प्रमाविक कैसे माना जा सकता है[5]।

---

१. वही।

२. नाप्यधिगता····सकलशून्यताविरोधानुषङ्गात्। न्या० कु० च०, १।१।५, पृ० १३८।

३. (क) ननु विचारो वस्तुभूतोऽस्ति न वा ?

प्रभाचन्द्र न्या० कु० च०, १।१।५, पृ० १३८।

(ख) ननु विचारः पारमार्थिकः समस्ति न वा।

वादिदेव सूरिः स्या० र०, १।१६, पृ० १९०।

४. (क) अष्टसहस्री, कारिका १२, पृ० ११६।

(ख) तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक—अध्याय १, आह्निक १, सूत्र १, श्लोक १४०, पृ० ८०।

५. (क) प्रभाचन्द्र : न्या० कु० च० पृ० १३८।

(ख) वादिदेव सूरि : स्याद्वादरत्नाकर, १।१६, पृ० १९०।

**ग्राह्य-ग्राहक भावादि से शून्य संवित्तिमात्र का नाम सकलशून्यता नहीं है**— अब यदि शून्य-अद्वैतवादी यह मानें कि ग्राह्य (जानने योग्य) और ग्राहक (जानने वाले) भावादि से शून्य संवित्तिमात्र का नाम सकलशून्यता है, तो यहाँ प्रभाचन्द्र न्याय कुमुदचन्द्र में प्रश्न करते हैं कि उस प्रकार की शून्यता कैसे सिद्ध होती है? अभ्युपगम मात्र से अथवा प्रतीति से[1]? अभ्युपगम (मानने) मात्र से अपने पक्ष की सिद्धि होने पर प्रतिपक्षरहित स्वपक्ष की सिद्धि कैसे होगी? क्योंकि इस प्रकार तो सबको स्वेष्ट तत्त्व की सिद्धि हो जायेगी।

अब यदि यह माना जाय कि प्रतीति होने से शून्यता की सिद्धि होती है तो उनका यह कथन भी ठीक नहीं है, क्योंकि जब ग्राह्य-ग्राहक से शून्य संवित्तिमात्र की कभी भी प्रतीति नहीं होती है, तब उसमें शून्यता की प्रतीति कैसे सिद्ध होगी। विद्यानन्द ने तत्त्वार्थवार्तिकश्लोक में भी यही कहा है[2]। प्रतीति से वस्तु की व्यवस्था मानने पर बहिरंग और अन्तरंग में अनेकात्मक वस्तु को स्वीकार करना चाहिए। क्योंकि बाह्य और आध्यात्मिक अर्थों का ग्राह्य और ग्राहक आदि अनेक आकारात्मक रूप में ही प्रतीति से प्रतिभास होता है। यह प्रतीति मिथ्या नहीं है, क्योंकि इसका कोई बाधक नहीं है।

**संवृत्ति शब्द का अर्थ क्या है**—माध्यमिकों ने यह माना है कि संवृत्ति पदार्थ की व्यवस्था करती है तो यहाँ प्रश्न होता है कि संवृत्ति क्या है?

यदि स्व अथवा पर की अपेक्षा पदार्थों के अस्तित्व है यह संवृत्ति का अर्थ माना जाय तो अनेकान्तमत में भी यह मान्य है। यदि संवृत्ति का अर्थ विचारों की अनुपपत्ति मानी जाय तो ऐसा मानना भी ठीक नहीं है, क्योंकि शून्य-अद्वैतमत में विचारों का अस्तित्व नहीं है[3]।

**नीलादि का प्रतिभास अविद्याप्रभव क्यों है**—शून्य-अद्वैतवादियों ने माना है कि नीलादि के आकार का प्रतिभास अवास्तविक है, क्योंकि अविद्याकल्पित हैं। प्रभाचन्द्र और वादिदेव सूरि इस कथन का निराकरण निम्नांकित विकल्पों को प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि नीलादि का प्रतिभास अविद्या से उत्पन्न क्यों है[4]?

(क) क्या बाध्यमान होने से? अथवा (ख) उसके विषयभूत पदार्थों में अर्थक्रिया-कारित्व का अभाव होने से? नीलादि का प्रतिभास बाधित हो जाता है (बाध्यमान है) इसलिए वह अविद्याजन्य है, ऐसा नहीं माना जा सकता है, क्योंकि जहाँ यह बाधित होता है, वहीं जल

---

१. ननु सा तथाविद्या कुतः सिद्धा अभ्युपगममात्रात् प्रतीतेर्वा? न्यायकुमुदचन्द्र, पृ०१३९।

२. ग्राह्यग्राहकशून्यत्वं ग्राह्यं तद्ग्राह्यकस्य चेत्।
ग्राह्यग्राहकभावः स्यात् अन्यथा तदशून्यता॥
त० श्लो० वा० १।१।१, पृ० ८१, श्लोक १४९।

३. संवृतिर्विचारानुपपत्तिरित्ययुक्तं तदभावात्।
अष्टशती, अष्टसहस्त्री के अन्तर्गत, पृ० ११६।

४. (क) तत्र कुतोऽयं नीलादिप्रतिभासोऽविद्याप्रभवः बाध्यमानत्वात्, तद्गोचरस्यार्थक्रिया-कारित्वाऽभावाद्वा? प्रभाचन्द्र : न्या० कु० च०, १।१।५, पृ० १३३।
(ख) वादिदेव सूरि : स्या० र०, १।१६, पृ० १८३।

नीलादि के प्रतिभास को अविद्या से उत्पन्न माना जा सकता है, सर्वत्र नहीं। जैसे मरीचिका में जल का प्रतिभास अथवा रजत में शुक्तिका का प्रतिभास अविद्याप्रभव है; लेकिन सत्य जल में जल का और रजत में रजत का प्रतिभास अविद्याप्रसूत नहीं है। दूसरी बात यह भी है कि बाधक का स्वरूप भी सिद्ध नहीं है[1]। अतः नीलादि का प्रतिभास बाध्यमान होने से अविद्या-जन्य नहीं है। अर्थक्रियाकारित्व का अभाव होने से नीलादि का प्रतिभास अविद्याप्रभव नहीं है— माध्यमिक बौद्ध का यह कथन भी ठीक नहीं कि नीलादि पदार्थों में अर्थक्रिया नहीं होती है इसलिए उनका प्रतिभास अविद्याजन्य है। क्योंकि उनमें अर्थक्रियाकारित्व का अभाव सिद्ध नहीं होता है। जल, अग्नि आदि प्रतिभास के विषयभूत अर्थ स्नान, पान, पाक आदि अर्थ क्रिया करते ही हैं। यदि स्वरूपानुभव को अर्थक्रिया माना जाय तो ज्ञानगत नीलादि आकारों में स्वरूपानुभव है ही। बाह्य अन्तरंग में अनेकाकार अर्थ के अलावा निराकार मध्य क्षण रूप संविन्मात्र का अनुभव कभी भी नहीं होता है[2]।

यदि माध्यमिक कहें कि नीलादि आकार का अनुभव मिथ्या है तो विद्यानन्द, वादिदेव और प्रभाचन्द्र कहते हैं कि एक और अनेक स्वभाव वाली संवित्ति और नीलादि आकार में समान प्रतिभास होने पर भी वास्तव और अवास्तव का विवेक कैसे होगा। इस पर यदि शून्य-अद्वैतवादी यह कहें कि एकाकार का अनेकाकार के साथ विरोध होने के कारण नीलादि आकार अवास्तव है तो इसके प्रत्युत्तर में प्रभाचन्द्र कहते हैं कि इस प्रकार एकाकार में ही अवास्तवत्व क्यों नहीं हो जायेगा[3]। शून्य-अद्वैतवादियों का यह कथन भी सत्य नहीं है कि स्वप्न ज्ञान में अनेकाकार के अवास्तव होने से चित्रज्ञान में भी वह अवास्तव है; नहीं तो फिर केशादि में एकाकार को अवास्तव होने से चित्रज्ञान में भी वह अवास्तव क्यों नहीं होगा। जिस प्रकार अनेकाकार का एकाकार से अभेद मानने पर अनेकत्व में विरोध आता है और भेद मानने पर संवेदनान्तर का प्रसंग होता है, उसी प्रकार एकाकार का भी अनेकाकार से अभेद मानने पर उसमें अनेकत्व प्राप्त होता है और भेद मानने पर संवेदनान्तर का प्रसंग होता है[4]।

---

१. (क) न्या० कु० च० पृ० १३३–१३४।
   (ख) स्या० र०, पृ० १८३।
२. वही।
३. (क) कथमेकानेकाकारयोः प्रतिभासाविशेषेपि वास्तवेतरत्वप्रविवेकः? एकाकारस्या-नेकाकारण..........विरोधात्तस्यावास्तवत्वे कथमेककारस्यैवावास्तवत्वं न स्यात्। विद्यानन्द : अष्टसहस्री, पृ० ७६।
   (ख) अथ नीलाद्यनेकाकारानुभवो मिथ्या.........न स्यात्। प्रभाचन्द्र : न्यायकुमुदचन्द्र पृ० १३४।
   (ग) किं च संविन्नीलाद्याकारयोरेकानेकस्वभावयोः प्रतिभासाविशेषेऽपि कुतः सत्येतरत्व-प्रविभागः.....किन्न भवेत्। वादिदेव सूरि : स्या० र० १।१६, पृ० १८४।
४. वही और भी देखें प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ९७।

एक बात यह भी है कि एक में अनेकाकारता नहीं मानने से ज्ञान में प्रति आकार की अपेक्षा से सन्तानान्तर की तरह भेद हो जायेगा। उन आकारों का नीलाकार रूप से उपलम्भ न होने से उसी की तरह असत्त्व हो जायेगा[1]।

विद्यानन्द अष्टसहस्री में कहते हैं कि नीलांश का भी प्रतिपरमाणु के भेद से नील अणु के संवेदनों को परस्पर में भिन्न होना चाहिये; और उन सबका एक नीलाणु संवेदन से उपलंभ न होने के कारण असत्त्व हो जायेगा। एक नीलाणु का संवेदन भी वेद्य, वेदक और संवित्ति रूप आकार के भेद से तीन रूप होगा। चूँकि उस प्रकार के तत्त्व की उपलब्धि न होने से अभाव का प्रसंग होगा। इसलिए ऐसा मानना चाहिये कि अन्तरंग और बहिरंग में एक और अनेक रूप प्रतिभासित होने वाली वस्तु है। प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र में भी यही कहा है[3]।

सब प्रत्यय निरालम्बन नहीं हैं—शून्य-अद्वैतवादियों का यह कथन भी ठीक नहीं है कि सब प्रत्यय निरालम्बन स्वरूप है। क्योंकि जागृत प्रत्ययों की प्रतीति स्वरूप से व्यतिरिक्त स्थिर, स्थूल, साधारण रूप स्तंभ, कुम्भादिक अर्थों की प्रत्यक्ष से प्रतीति होती है। इस प्रकार प्रत्ययत्व हेतु 'अश्रावणः शब्द सत्तत्वात्' इत्यादि की तरह प्रत्यक्ष से बाधित है। अतः कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास से दूपित है। यह प्रत्ययत्व हेतु असिद्ध भी है, क्योंकि शून्य-अद्वैत ने इसे स्वीकार नहीं किया है। इसी प्रकार आश्रय सिद्धता भी है, क्योंकि ग्राहक प्रमाण भी प्रत्यय है और प्रत्यय होने से निरालम्बन है। अतः उसके द्वारा आश्रय की सिद्धि नहीं हो सकती है। हेतु स्वरूपासिद्ध भी है, क्योंकि हेतु के स्वरूप का ग्राहक प्रत्यय भी उक्त प्रकार से निरालम्बन है। उक्त दोषों को दूर करने के लिए यदि पक्षादि के ग्राहक प्रत्यय को आलम्बन माना जाय तो प्रत्ययत्व हेतु उसी के द्वारा अनैकान्तिक हो जाता है। इसी प्रकार हेतुविरुद्ध भी हो जाता है। आवलम्बन के होने पर ही प्रत्ययों में प्रत्ययत्व बन सकता है। जिनके द्वारा स्वरूप और पररूप की प्रतीति होती है, वे प्रत्यय कहलाते हैं। और उनके भाव को प्रत्ययत्व कहते हैं। उस प्रत्यक्ष की व्याप्ति निरालम्बनत्व के विरुद्ध सावलम्बनत्व के साथ होने से हेतु-विरुद्ध है[4]।

दृष्टान्त साध्यविकल है—शून्य-अद्वैतवादियों के प्रत्ययों को निरालम्ब सिद्ध करने के लिए जो स्वप्न का दृष्टान्त दिया था, वह ठीक नहीं है। क्योंकि स्वप्नादि प्रत्यय बाह्यार्थ के अवलम्बन से होते हैं। विद्यानन्द ने प्रमाण-परीक्षा में, प्रभाचन्द्र ने न्यायकुमुदचन्द्र में और

---

१. वही।
२. नन्वेदं नीलवेदनस्यापि''''संविद्वैतविद्विषाम्।
विद्यानन्दः अ० स०, पृ० ७७। प्रभाचन्द्रः प्र० क०। पृ० ९७।
३. यदि च एकस्या अनेकाकारता नेष्यते''''तथा विधं वस्तु प्रेक्षादक्षैः प्रतिपत्तव्यम्।
न्या० कु० च० पृ० १३४।
४. (क) न्याय कु० च० पृ० १३५। (ख) स्या० र०, पृ० १८४।

वादिदेव सूरि ने स्याद्वादरत्नाकर में इसकी विशद मीमांसा की है[1]। वे कहते हैं कि स्वप्न दो प्रकार के होते हैं—सत्य और असत्य। उनमें पहला देवताविशेषकृत अथवा धर्म-अधर्मकृत होता है, जो साक्षात् अर्थ का अव्यभिचारी होता है, अर्थात् सत्य स्वप्न में देखे गये अर्थ और प्रत्यक्ष अर्थ में अन्तर नहीं होता है, इसलिए जिस देश, काल और आकार रूप से अर्थ प्रतिपन्न (जाना जाता) है उसी देश, काल और आकार रूप से जाग्रत अवस्था में उसकी प्राप्ति होती है। कोई स्वप्नपरम्परा से अर्थ का अव्यभिचारी होता है, अर्थात् राजा आदि के दर्शन से स्वप्न-अध्याय में कथित अर्थ कुटुम्ब की वृद्धि आदि होती है। किसी स्वप्न के व्यभिचारी होने से सब स्वप्नों को व्यभिचारी नहीं माना जा सकता है[2]।

वात, पित्त आदि के उपद्रव से होने वाला स्वप्न असत्य होता है, ऐसी लोकप्रसिद्धि है तो भी वह अर्थमात्र का व्यभिचारी नहीं होता है। एक बात यह भी है कि कोई भी ज्ञान सत्तामात्र का व्यभिचारी नहीं होता है, यदि ऐसा होने लगे तो ज्ञान की उत्पत्ति ही नहीं होगी। अतः विषय का व्यभिचारी होने से ही असत्य है[3]।

इसके अतिरिक्त शून्य-अद्वैतवादी बौद्ध ने स्वप्न अवस्था में बोध (ज्ञान) नहीं माना है, इसलिए उसे दृष्टान्त नहीं बनाया जा सकता है। यदि स्वप्न में बोध माना जाय तो साध्य, साधन और धर्मग्राहक प्रत्यय के निरालम्बन होने पर दृष्टान्त भी साध्य, साधन और उभय विकल (रहित) हो जायेगा। दूसरा दोष यह आयेगा कि दृष्टान्तग्राहक प्रत्यय के निरालम्बन होने पर दृष्टान्त असत् हो जायेगा और प्रत्ययत्व हेतु अन्वयरहित हो जायेगा। इस प्रकार सब प्रत्ययों को सिद्ध करने के लिए साधनविषयक प्रत्ययत्व हेतु को सालम्बन मानना पड़ेगा अन्यथा साध्य की सिद्धि नहीं होगी[4]।

स्वप्न के दृष्टान्त से सम्पूर्ण प्रत्ययों में मिथ्यात्व मानने पर ज्ञान-स्वरूप को भी मिथ्यात्व मानना पड़ेगा। अनुमान से भी उक्त कथन सिद्ध होता है। जैसे जो प्रतिभासित होता है वह मिथ्या है, जैसे अर्थ-विज्ञान का स्वरूप भी प्रतिभासित होता है। इसलिए वह

---

१. (क) विद्यानन्द : प्रमाणपरीक्षा, सं० डॉ० दरबारीलाल कोठिया, पृ० १६।
(ख) प्रभाचन्द्र : न्या० कु० च०, पृ० १३१।
(ग) वादिदेव सूरि, पृ० १८६।

२. तत्र सत्यो देवताकृतः स्यात् धर्माधर्मकृतो वा,····। तदुक्तम्—
यस्तु पश्यति रात्र्यन्ते राजानं कुञ्जरं हयं।
सुवर्णं वृषभं गां च कुटुम्बं तस्य वर्धते॥
प्र० प०, पृ० १६। और भी देखें न्या० कु० च०, १३५। स्या० र०, पृ० १८६।

३. न हि किञ्चिज्ज्ञानं सत्तामात्रं व्यभिचरति तस्यानुत्पत्तिप्रसङ्गात्, विशेषं तु यत एव व्यभिचरति अत एव असत्यः। वही।

४. प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधश्च, सर्वप्रत्ययानां निरालम्बनत्वे साध्ये हेतूपादाने तत्प्रत्ययत्वस्य सालम्बनत्वाऽभ्युपगमात्, अन्यथा किं साधनः साध्यमयं साधयेत्।
(क) न्या० कु० च०, पृ० १३५। (ख) स्या० र०, पृ० १८७।

भी असत्य (मिथ्या) है[१]। यदि कहा जाय कि प्रतिभास समान होने पर भी प्रतीति होने से ज्ञानस्वरूप का प्रतिभास सत्य है तो इसके प्रत्युत्तर में प्रभाचन्द्र का कहना है कि इसी प्रकार प्रत्यत्व समान होने पर जाग्रत अवस्था में वाह्य अर्थ प्रत्ययों को सत्य मानना चाहिए[२]।

प्रभाचन्द्र शून्य-अद्वैत के इस अनुमान को "पदार्थ एक और अनेक का विचार सहन नहीं करते हैं" दूषित सिद्ध करते हुए कहते हैं कि विचार असह्यत्व हेतु सर्वथा असिद्ध है। क्योंकि आत्मा आदि पदार्थों में एक और अनेक स्वरूप का विचार किया जाता है। अतः वहाँ (आत्मादि में) एकानेक स्वरूप विचार सहत्त्व रूप हेतु पाया जाता है[3]।

अर्थ उत्पादादि धर्मरहित नहीं है—शून्य-अद्वैतवादियों का यह कथन ठीक नहीं है कि अर्थ में उत्पाद-व्यय आदि धर्म नहीं होते हैं। क्योंकि द्रव्य रूप से सत् पदार्थों में और पर्याय रूप से असत् पदार्थों में उत्पादादि धर्मों का सद्भाव पाया जाता है[४]। सर्वथा सत् और सर्वथा असत् पदार्थों में उत्पादादि धर्म नहीं होते हैं। यदि यह माना जाय कि उत्पाद आदि धर्म पदार्थों में सर्वथा नहीं पाये जाते हैं, तो उनमें अर्थ क्रिया न होने से असत् हो जायेंगे। एक दोष यह भी है कि यदि उत्पादादि सर्वथा असत् हैं तो वे विशद प्रतिभास के विषय कैसे होते हैं, यह भी शून्याद्वैतवादी को बतलाना होगा। क्योंकि जो सर्वथा असत् होता है, वह विशद प्रतिभास के विषय नहीं होते हैं जैसे आकाशकुसुम असत् है, इसलिए उसका प्रतिभास नहीं होता है। यदि इस दोष से बचने के लिए यह माना जाय कि उत्पादादि का विशद् प्रतिभास होता है तो उन्हें सर्वथा असत् उसी प्रकार नहीं कहा जा सकता है जिस प्रकार संविति (ज्ञान) का स्वरूप विशद प्रतिभास का विषय होने से वह सर्वथा असत् नहीं है[५]। सुवर्ण आदि में कटक आदि उत्पादधर्म का विषद् प्रतिभास होना प्रसिद्ध है[६]। यदि सुवर्ण आदि में वे सर्वथा असत् हैं तो उनका संवेदनमात्र भी नहीं हो सकता है। जो जहाँ सर्वथा असत् है, उसका वहाँ संवेदन नहीं होता है, जैसे दुःख में सुख का और नीलाकार में पीताकार का सर्वथा असत्

---

१. तथा हि—यत् प्रतिभास ते तन्मिथ्या यथा अर्थ, प्रतिभासते च विज्ञानस्वरूपमिति।
न्या० कु० च०, पृ० १३५।

२. वही, पृ० १३६।

३. विस्तृत विवेचन के लिए द्रष्टव्य न्या० कु० च०, पृ० १३६। अष्टसहस्री, पृ० ९१।
और स्या० र०, पृ० १८७।

४. उत्पादिधर्म····; तदप्यसाम्प्रतम्;····।
(क) न्या० कु० च०, पृ० १३६।
(ख) द्रव्यरूप तया सतां पर्याय रूपतया चासतां भावानामुत्पादादिधर्म्मसद्भावोपपत्तेः।
स्या० र०, पृ० १८७।

५. (क) न्या० कु० च०, पृ० १३६।
(ख) स्या० र०, पृ० १८८।

६. वही।

होने से उनका संवेदन नहीं होता है[१]। पदार्थों में उत्पाद आदि धर्म को सर्वथा असत् माना गया है, अतः उनका भी संवेदन नहीं हो सकता है। इस प्रकार सिद्ध है कि शून्यवादी बौद्धों की यह मान्यता ठीक नहीं है कि अर्थ उत्पादादि धर्मविहीन होते हैं।

यह कथन भी ठीक नहीं है कि मरीचिका[२] चक्र में जल में असत्त्व में भी संवेदन सम्भव होने से अनेकान्त (व्यभिचारी) है। क्योंकि द्रव्य, क्षेत्र, काल और आकार रूप से असत्त्व सर्वथा असत्त्व कहा जाता है और इस प्रकार का असत्त्व मरीचिकाचक्र में जल का नहीं है। सदृश्य रूप नीमितरङ्ग आदि आकार के द्वारा वहाँ जल संभव है। यदि ऐसा न माना जाय तो काष्ठ, पाषाणादि की तरह मरीचिकाचक्र में भी जल के संवेदन की उत्पत्ति नहीं होती[3]।

**असत् उत्पादादि का संवेदन मुख्य है या गौण**

प्रभाचन्द्र एक यह भी प्रश्न करते हैं कि यदि असत् उत्पादादि का संवेदन मान भी लिया जाता है तो उन्हें यह भी बतलाना होगा कि वह मुख्य है या गौण[४] ? असत् उत्पादादि का संवेदन मुख्य नहीं माना जा सकता है, क्योंकि मुख्य संवेदन ज्ञान का ही स्वात्मभूत असाधारण धर्म है, अज्ञान रूप उत्पादादि का वह धर्म कैसे हो सकता है। अनुमान से भी यह सिद्ध होता है—'जो अज्ञानरूप है, उसका मुख्य संवेदन नहीं होता है, जैसे शशशृंगादि असत्त्व रूप से माने गये उत्पादादि धर्म भी अज्ञान रूप हैं, अतः उनका संवेदन मुख्य नहीं हो सकता।

असत्त्व रूप उत्पादादि का गौण संवेदन भी नहीं हो सकता है, क्योंकि स्वाकार-निर्भासि ज्ञान का उत्पादन करना ही गौण संवेदन कहलाता है। वह अश्व विषाण के समान असत् उत्पादादि में संभव नहीं है[५], क्योंकि असत्त्व सर्वसामर्थ्यरहित (विरह रूप) होता है। जो सर्वसामर्थ्य से रहित होता है, उसका गौण संवेदन नहीं होता है, जैसे घोड़े के सींग का संवेदन नहीं होता है।

**उत्पादादि का ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है ?**

जैन तर्कशास्त्री प्रभाचन्द्र वादिदेव सूरि प्रभृति एक यह भी प्रश्न करते हैं कि उत्पादादि का ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है। दो सम्बन्ध हो सकते हैं—तादात्म्य सम्बन्ध अथवा

---

१. (क) यस्य येन सम्बन्धो नास्ति तस्मिन् संवेद्यमानो नासौ नियमेन संवेद्यते।""स्या० र०, पृ० १८८।
(ख) यथा दुःखे सुखम् नीलाकारे वा पीताकारः, सर्वथाऽप्यसन्तश्चोत्पादादयो धर्मा अर्थेष्विति। न्या० कु० च०, पृ० १३६।

२. ननु मरीचिकाचक्रे जलस्याऽसत्त्वेऽपि संवेदनसंभवात् अनेकान्तः, इत्यसत्; तत्र तस्य सर्वथाऽसत्त्वस्याऽसंभवात्।—न्यायकुमुदचन्द्र, पृ० १३६।

३. वही।

४. अस्तु वा असतामप्येषां संवेदनम्: तथापि मुख्यम् गौणं वा तत् स्यात् ? वही।

५. किञ्च, उत्पादादीनां ज्ञानेन सार्द्धं कः सम्बन्धः येन तस्मिन् संवेद्यमाने नियमेन ते संवेद्येरन् किं तादात्म्यम्, तदुत्पत्तिर्वा ?—वही पृ० १३७।

तदुत्पत्ति सम्बन्धी उत्पादादि का ज्ञान के साथ तादात्म्य सम्बन्ध तो हो नहीं सकता है, क्योंकि ऐसा मानने पर ज्ञान के समान उत्पादादि के सत्त्व होने का भी प्रसंग आता है। तदुत्पत्ति सम्बन्ध भी नहीं बनता है, क्योंकि उत्पादादि आकारों को निःस्वभाव होने पर उसमें जन्यत्व और जनकत्व असम्भव है। अतः सम्बन्ध न होने के कारण ज्ञान के द्वारा उत्पादादि का संवेदन कैसे हो सकता है? जिसका जिसके साथ सम्बन्ध नहीं है, उसके संवेदन होने पर नियम से उसका संवेदन नहीं होता है, जैसे ज्ञान का संवेदन होने से कूर्म-रोमों का संवेदन नहीं होता है। असत्त्वभूत उत्पादि आकारों का ज्ञान के साथ न तादात्म्य सम्बन्ध है और न तदुत्पत्ति सम्बन्ध है। ज्ञान का संवेदन होने पर उत्पादादि का नियम से संवेदन होता है। अतः उनका ज्ञान के साथ जो भी सम्बन्ध है, वह परमार्थ सत्त्व के बिना सम्भव नहीं है। इस प्रकार उन उत्पादादि का परमार्थ सत्त्व सिद्ध होता है। जिसके संवेदन होने पर जिसका नियम से संवेदन होता है वह उससे सम्बद्ध होता है तथा परमार्थ सत् भी होता है, जैसे ज्ञान का संवेदन होने पर उसका स्वरूप। ज्ञान का संवेदन होने पर नियम से उत्पादादि का तथा उत्पादादियुक्त अर्थों का संवेदन होता है। संवेद्यमान पदार्थों को भी असत्त्व माना जाय तो फिर ज्ञान के स्वरूप में भी असत्त्व मानना पड़ेगा और ऐसा मानने पर सकलशून्यता माननी पड़ेगी, जिसका निराकरण कर दिया गया है[1]। अतः शून्य-अद्वैतवाद ठीक नहीं है।

---

१. वही।



# आध्यात्मिक साधना का विकासक्रम-गुणस्थान सिद्धांत; एक तुलनात्मक अध्ययन

डॉ० सागरमल जैन

जैनदर्शन में आध्यात्मिक या नैतिक विकास के विभिन्न स्तरों का विवेचन उपलब्ध है। लेकिन हमें यह स्मरण रखना होगा कि इन विभिन्न उच्चावच स्तरों का विवेचन व्यवहार दृष्टि या पर्यायदृष्टि से ही किया गया है। पारमार्थिक दृष्टि से तो आत्मा सदैव ही स्वस्वरूप में स्थित है, उसमें विकास की कोई प्रक्रिया नहीं होती है वह तो विकास और पतन से निरपेक्ष है। आचार्य कुंदकुंद कहते हैं आत्मा गुणस्थान, मार्गणास्थान और जीवस्थान नामक विकास-पतन की प्रक्रियाओं से भिन्न है।[1] इसी बात का समर्थन डॉ० रमाकांत त्रिपाठी ने अपनी पुस्तक "स्पीनोजा इन दी लाइट आफ वेदान्त" में किया है। वे लिखते हैं कि "आध्यात्मिक मूलतत्त्व न तो विकास की स्थिति में है और न प्रयास की स्थिति में है।"[2] लेकिन जैन विचारणा में तो व्यवहार दृष्टि या पर्याय दृष्टि भी उतनी ही यथार्थ है, जितनी कि परमार्थ दृष्टि या निश्चय दृष्टि समस्त आचार दर्शन ही व्यवहार नय का विषय है और इसलिए नैतिक विकास भी व्यवहार नय का विषय होगा, लेकिन उसके व्यवहार नय का विषय बनने से उसकी यथार्थता में कोई कमी नहीं होती है, आध्यात्मिक एवं नैतिक विकास का प्रत्यय भी उतना ही महत्त्वपूर्ण है, जितनी आत्मपूर्णता की धारणा।

जैन दर्शन में आध्यात्मिक पूर्णता अर्थात् मोक्ष की प्राप्ति ही साधना का लक्ष्य है। इस लक्ष्य की प्राप्ति के लिए साधक को साधना की विभिन्न श्रेणियों में होकर गुजरना होता है। श्रेणियाँ साधक की साधना की ऊँचाइयों की सूचक हैं। लेकिन साधनात्मक जीवन तो एक मध्य अवस्था है, उसके एक ओर अविकास की अवस्था है और दूसरी ओर पूर्णता की अवस्था है। इसी तथ्य को ध्यान में रखते हुए जैनाचार्यों ने आत्मा की तीन अवस्थाओं का विवेचन किया है—१. बहिरात्मा, २. अन्तरात्मा और ३. परमात्मा।[3] आत्मा की इन तीनों अव-

---

१. णाहं मग्गणठाणो णाहं गुणठाण जीवठाणो ण। नियमसार ७७।

२. Spinoza in the Light of vedanta P 299.

३. (अ) अन्ये तु मिथ्यादर्शनादिभावपरिणतो बाह्यात्मा,
सम्यग्दर्शनादिपरिणतस्त्वन्तरात्मा, केवल ज्ञानादि-
परिणमस्तु परमात्मा। अध्यात्ममतपरीक्षा १२५

(ब) बाह्यात्मा चान्तरात्मा च, परमात्मेति च त्रयः।
कायाधिष्ठायकध्येयाः प्रसिद्धाः योग वाङ्मये॥
अन्ये मिथ्यात्वसम्यक्त्वकेवलज्ञानभागिनः।
मिश्रे च क्षीणमोहे ज, विश्रान्तास्ते त्वयोगिनि॥ योगावतारद्वात्रिंशिका १७,१८

स्थाओं को क्रमशः १. मिथ्या दृष्टि आत्मा, २. सम्यक् दृष्टि आत्मा और ३. सर्वदर्शी आत्मा कहा जा सकता है। साधना की दृष्टि से हम इन्हें क्रमशः पतित अवस्था, साधक अवस्था और सिद्धावस्था भी कह सकते हैं। नैतिकता के आधार पर इन तीनों अवस्थाओं को क्रमशः १. अनैतिकता की अवस्था (Ammoral), २. नैतिकता की अवस्था (Moral) और अनैतिकता (Amoral) की अवस्था भी कहा जा सकता है। पहली अवस्था वाला व्यक्ति दुराचारी या दुरात्मा है। दूसरी अवस्था वाला सदाचारी या महात्मा है। तीसरी अवस्था वाला आदर्शात्मा या परमात्मा है। चौदह गुणस्थानों की धारणा के अनुसार आत्मा प्रथम से तीसरे गुणस्थान तक बहिरात्मा चतुर्थ से बारहवें गुणस्थान तक अन्तरात्मा और अन्तिम दो गुणस्थान में परमात्मा कहा जाता है।[1] पण्डित सुखलाल जी इन्हें क्रमशः आत्मा की (१) आध्यात्मिक अविकास की अवस्था, (२) आध्यात्मिक विकासक्रम की अवस्था और (३) अध्यात्मिक पूर्णता या मोक्ष की अवस्था कहते हैं।

प्राचीन जैनागम ग्रन्थों में आत्मा की इस आध्यात्मिक उत्क्रान्ति की यात्रा को गुणस्थान की धारणा के द्वारा बड़ी सुन्दरतापूर्वक विवेचित किया गया है। गुणस्थान सिद्धांत न केवल साधक की विकास यात्रा की विभिन्न मनोभूमियों का चित्रण करती है, अपितु आत्मा की विकास यात्रा के पूर्व की भूमिका से लेकर गन्तव्य आदर्श तक की समुचित व्याख्या भी प्रस्तुत करती है। जैन दर्शन के अनुसार आत्मा के स्वगुणों या यथार्थ स्वरूप को आवरित करने वाले कर्मों में मोह का आवरण ही प्रधान है, इस आवरण के हटते ही शेष आवरण तो सरलता से हटाये जा सकते हैं, अतः जैनाचार्यों ने आध्यात्मिक उत्क्रान्ति को अभिव्यक्त करने वाले गुणस्थान सिद्धान्त की विवेचना इसी मोहशक्ति की तीव्रता, मन्दता तथा अभाव के आधार पर की है। आध्यात्मिक विकास का अर्थ है आध्यात्मिक पूर्णता को प्राप्त कर लेना। पारिभाषिक शब्दों में कहे तो यह आत्मा का स्वस्वरूप में स्थित हो जाना है। इसके लिए साधना के लक्ष्य या स्वस्वरूप का यथार्थ बोध नहीं होने देती, उसे जैन दर्शन में दर्शनमोह कहते हैं और जिसके कारण आत्मा स्वस्वरूप में स्थित होने के लिए प्रयास नहीं कर पाता उसे चारित्र मोह कहते हैं। दर्शनमोह विवेक-बुद्धि का कुण्ठन है और चारित्र मोह सत्प्रवृत्ति का कुण्ठन है। जिस प्रकार व्यवहार जगत् में यथार्थ बोध हो जाने पर यथेष्ट वस्तु प्राप्ति का प्रयास भी सफल होता है, उसी प्रकार आध्यात्मिक जगत् में भी सत्य का यथार्थ बोध होने पर उसकी प्राप्ति का प्रयास भी सफल होता है। उसी आध्यात्मिक विकास की प्रक्रिया में आत्मा के लिए दो प्रमुख कार्य हैं, पहला स्व एवं पर का यथार्थ विवेक करना और दूसरा स्वरूप में अवस्थिति दर्शन मोह के समाप्त होने से यथार्थ बोध का प्रकटन होता है और चरित्र मोह पर विजय पाने से यथार्थ प्रयास का उदय होकर स्वस्वरूप में अवस्थिति हो जाती है। दर्शन मोह और चारित्र मोह में दर्शन-मोह ही प्रबल है—यदि आत्मा इस दर्शन-मोह अर्थात् यथार्थ बोध के अवरोधक तत्त्व को भेद कर एक बार स्वस्वरूप का दर्शन कर लेता है, अर्थात् आत्मा को अपने गन्तव्य

---

१. विशेष विवेचना एवं सन्दर्भ के लिए देखिये—

(अ) दर्शन और चिन्तन पृष्ठ २७६–२७७

(ब) जैन धर्म ( मुनि सुशील कुमार जी ) पृष्ठ १४७.

लक्ष्य का बोध हो जाता है तो फिर वह स्वशक्ति से इस चारित्र-मोह को भी परास्त कर स्वरूप लाभ या आदर्श की उपलब्धि कर ही लेता है।

जैन दर्शन यह मानता है कि आत्मा को स्वस्वरूप लाभ या आध्यात्मिक आदर्श की उपलब्धि के लिये दर्शन मोह और चारित्र मोह से संघर्ष करना होता है। अशुभ वृत्तियों से संघर्ष विकास के लिए आवश्यक है। इसी संघर्ष से आत्मा की विकास एवं विजय की यात्रा प्रारम्भ होती है। आत्मा अपने स्वभाव से ही विकास के लिये प्रयत्नशील रहता है फिर भी इस संघर्ष में वह सदैव ही जय लाभ नहीं करता है वरन् कभी-कभी परास्त होकर पुनः पतनोन्मुख हो जाता है। दूसरे इस संघर्ष में सभी आत्माएँ विजय लाभ नहीं कर पाती हैं, कुछ आत्माएँ संघर्ष विमुख हो जाती हैं तो कुछ इस आध्यात्मिक संघर्ष के मैदान में डटी रहती है और कुछ विजय लाभ कर स्वस्वरूप को प्राप्त कर लेती हैं। विशेषावश्यक भाष्य में इन तीनों अवस्थाओं को निम्न उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया गया है[1]। तीन प्रवासी अपने गन्तव्य की ओर जा रहे थे मार्ग में भयानक अटवी में उन्हें चोर मिल गये। चोरों को देखते ही उन तीनों में से एक भाग खड़ा हुआ, दूसरा उनसे डर कर भागा तो नहीं लेकिन संघर्ष में विजय लाभ न कर सका और परास्त होकर उनके द्वारा पकड़ा गया। लेकिन तीसरा असाधारण बल और कौशल्य से उन्हें परास्त कर आगे अपने गंतव्य की ओर बढ़ गया। विकासोन्मुख आत्मा ही प्रवासी है, अटवी मनुष्य जीवन है तथा राग और द्वेष यह दो चोर हैं। जो आत्माएँ इन चोरों पर विजय लाभ करती है, वही अपने गंतव्य को प्राप्त करने में सफल हो जाती है। यहाँ पर हमें तीन प्रकार के व्यक्तियों का चित्र मिलता है एक वे जो आध्यात्मिक लक्ष्य की प्राप्ति के लिए साधना से युद्ध स्थल पर आते तो हैं, लेकिन साहस के अभाव में शत्रु को चुनौती न देकर साधना रूपी युद्धस्थल से भाग खड़े होते हैं, दूसरे वे जो साधना रूपी युद्ध क्षेत्र में डटे रहते हैं, संघर्ष भी करते हैं, लेकिन फिर भी साहस के अभाव में शत्रु पर विजय लाभ करने में असफल होते हैं और तीसरे वे जो साहस पूर्वक प्रयास करते हुए साधना के क्षेत्र में विजयश्री का लाभ करते हैं। कुछ साधक साधना का प्रारम्भ ही नहीं कर पाते, कुछ उसे मध्य में ही छोड़ देते हैं, लेकिन कुछ उसका अन्त तक निर्वहन करते हुए अपने साध्य को प्राप्त करते हैं। लक्ष्य की उपलब्धि यह प्रक्रिया जैन साधना में ग्रन्थिभेद कहलाती है। ग्रन्थिभेद का तात्पर्य आध्यात्मिक विकास में बाधक प्रगाढ़ मोह एवं राग द्वेष की वृत्तियों का छेदन करने से है।

### आध्यात्मिक विकास प्रक्रिया और ग्रन्थि भेद

जैन नैतिक साधना का लक्ष्य स्वस्वरूप में स्थित होना है। लेकिन इसके लिए मोह विजय आवश्यक है। आत्मा का शुद्ध स्वरूप मोह से आवरित है। मोह के आवरण को दूर करने के लिए साधक को तीन मानसिक ग्रन्थियों का भेद करना होता है। एक सरल उदाहरण द्वारा इस तथ्य को इस प्रकार समझाया जा सकता है। आत्मा पर मोह का आधिपत्य है, मोह ने आत्मा को बन्दी बना रखा है। उस बंदीगृह के तीन द्वारों पर उसने अपने

---

१. विशेषावश्यक भाष्य-गाथा १२११-१२१४।

तीन प्रहरी लगा रखे हैं प्रथम द्वार पर निशस्त्र प्रहरी है, दूसरे द्वार पर सशस्त्र सबल और दुर्जेय प्रहरी है और तीसरे द्वार पर पुनः निशस्त्र प्रहरी है। वहाँ जाकर आत्मा को मुक्त कराने के लिये इन तीन द्वारों के प्रहरियों पर विजय-लाभ करते हुए गुजरना होता है। ये तीन द्वार ही तीन ग्रन्थियाँ हैं और इनपर विजय-लाभ करने की प्रक्रिया ग्रन्थि-भेद कहलाती है। इन्हें क्रमशः १ —यथा प्रवृतिकरण, २—अपूर्वकरण और ३—अनिवृत्तिकरण कहते हैं।

(अ) यथाप्रवृत्तिकरण[1]—पंडित सुखलालजी के शब्दों में अज्ञानपूर्वक दुःख संवेदना जनित अत्यल्प आत्मशुद्धि को जैन शास्त्र में यथाप्रवृतिकरण कहते हैं[2]। यथाप्रवृति करण बन्दीगृह का वह द्वार है, जिसपर निर्बल एवं निःशस्त्र द्वारपाल होता है। अनेक आत्माएँ इस संसार रूपी वन में परिभ्रमण करते हुए संयोगवश इस द्वार के समीप पहुँच जाती हैं और यदि मन नामक अस्त्र से सुसज्जित होती हैं तो इस निर्बल एवं निःशस्त्र द्वार-पाल को पराजित कर इस द्वार में प्रवेश पा लेती हैं।

यथा प्रवृतिकरण प्रयास और साधना का परिणाम नहीं होता है, वरन एक संयोग है, एक प्राकृतिक उपलब्धि है, फिर भी यह एक महत्वपूर्ण घटना है। क्योंकि आत्म-शक्ति के प्रकटन को रोकने वाले या उसे कुण्ठित करने वाले कर्मवर्गणा के परमाणुओं में सर्वाधिक काल-स्थिति मोह-कर्म की ७० क्रोड़ा-क्रोड़ी सागरोपम मानी गई है और यह काल स्थिति जब गिरी नदी पाषाण न्याय से घटकर मात्र १ क्रोडा क्रोडी सागरोपम रह जाती है, तब यथाप्रवृतिकरण होता है। अर्थात् जैसे पहाड़ी नदी के प्रवाह में गिरा हुआ पाषाण-खण्ड प्रवाह के कारण अचेतन रूप में ही गोल-आकृति को धारण कर लेता है, वैसे शारीरिक एवं मानसिक दुःखों की संवेदना को झेलते-झेलते इस संसार में परिभ्रमण करते हुए जब कर्मा-वरण का बहुतांश शिथिल होता है तो आत्मा को यथाप्रवृतिकरण रूप शक्ति प्राप्त हो जाती है। यथाप्रवृतिकरण वस्तुतः एक स्वाभाविक घटना के परिणामस्वरूप होता है, लेकिन इस अवस्था को प्राप्त करने पर आत्मा में स्वनियंत्रण की क्षमता प्राप्त हो जाती है। जिस प्रकार एक बालक प्रकृति से ही चलने की शक्ति पाकर फिर उसी शक्ति के सहारे वांछित लक्ष्य की ओर प्रयाण कर उसे पा सकता है, वैसे ही आत्मा भी स्वभाविक रूप में स्वनियंत्रण की क्षमता को प्राप्त कर आगे यदि प्रयास करे तो आत्मसंयम के द्वारा आत्मलाभ कर लेता है। यथाप्रवृतिकरण अर्ध-विवेक को अवस्था में किया गया आत्मसंयम है, जिससे व्यक्ति तीव्रतम (अनन्तानुबंधी) क्रोध, मान, माया एवं लोभ पर अंकुश लगाता है। जैन दर्शन के अनुसार केवल पंचेन्द्रिय समनस्क (मन सहित) प्राणी ही यथाप्रवृति-करण करने की योग्यता रखते हैं और प्रत्येक समनस्क प्राणी अनेक बार यथाप्रवृति करता भी है, क्योंकि जब प्राणी मन जैसी नियंत्रक शक्ति को पा लेता है तो स्वाभाविक रूप से ही वह उसके द्वारा अपनी वासनाओं पर नियंत्रण का प्रयास करने लगता है। प्राणीय विकास में मन की उपलब्धि से ही बौद्धिकता एवं विवेक की क्षमता जागृत होती है।

---

१. दिगम्बर मान्यता में इसे 'अथाप्रवृति करण' कहते हैं—देखिये तत्वार्थराजवार्तिक ६।१।१३।

२. दर्शन और चिन्तन पृ० २६९।

और बौद्धिकता एवं विवेक की क्षमता से प्राणी वासनाओं पर अधिशासन करने लगता है। वासनाओं के नियन्त्रण का यह प्रयास विवेक बुद्धि का स्वाभाविक लक्षण है और यहीं से प्राणीय विकास में स्वतन्त्रता का उदय होता है। यहाँ प्राणी नियति का दास न होकर उस पर शासन करने का प्रयास करता है, यहीं से चेतना की जड़ (कर्म) पर विजय-यात्रा एवं संघर्ष की कहानी प्रारम्भ होती है। इस अवस्था में चेतन आत्मा और जड़ कर्म-संघर्ष के लिए एक दूसरे के सामने डट जाते हैं। जैन पारिभाषिक शब्दावली में कहें तो आत्मा ग्रन्थि के सम्मुख हो जाता है। यथाप्रवृत्तिकारण की प्रक्रिया करने के पूर्व आत्मा जिन चार शक्तियों (लब्धियों) को उपलब्ध कर लेता है वे हैं—१. पूर्वबद्ध कर्मों में कुछ कर्मों का क्षीण हो जाना अथवा उनकी विपाक-शक्ति का शमन हो जाना, २ विशुद्धि, ३. देशना अर्थात् ज्ञानी जनों के द्वारा मार्गदर्शन प्राप्त करना और ४. प्रयोग अर्थात् आयुष्य कर्म को छोड़कर शेष कर्मों की स्थिति का एक क्रोडा-क्रोडी सागरोपम से कम हो जाना। जो आत्मा इस प्रथम यथाप्रवृत्तिकरण नामक ग्रन्थि-भेद की क्रिया को करने में सफल हो जाता है, वह मुक्ति की विजय-यात्रा के योग्य हो जाता है और जल्दी या देर से उसे प्राप्त कर लेता है। जो सिपाही शत्रु-सेना के सामने डटने का साहस कर लेता है, वह कभी न कभी तो विजय-लाभ कर ही लेता है। विजय-यात्रा के अग्रिम दो चरण अपूर्वकरण और अनावृत्तिकरण कहे जाते हैं। वस्तुतः यथाप्रवृत्तिकरण में आत्मा वासनाओं को शक्ति के सामने संघर्ष के लिए खड़ा होने का साहस करता है, जबकि अन्य दो प्रक्रियाओं में वह वासनाओं और तद्जनित कर्मों के ऊपर विजयश्री का लाभ करता है। यथाप्रवृत्तिकरण की अवस्था में भी आत्मा अशुभ कर्मों का अल्प स्थिति का एवं रुक्ष बन्ध करता है। यह अवस्था नैतिक चेतना के उदय की अवस्था है। यह एक प्रकार की आदर्शाभिमुखता है।

(ब) अपूर्वकरण—यथाप्रवृत्तिकरण के द्वारा आत्मा में नैतिक चेतना का उदय होता है; विवेक बुद्धि और संयम-भावना का प्रस्फुटन होता है। वस्तुतः यथाप्रवृत्तिकरण में वासनाओं से किये जाने वाले संघर्ष के लिए पूर्वपीठिका तैयार होती है। आत्मा में इतना नैतिक साहस (वीर्योल्लास) उत्पन्न हो जाता है कि वह संघर्ष की पूर्व तैयारी कर वह वासनाओं से होने वाले युद्ध के लिए शत्रु के सामने आ कर डट जाता है और कभी-कभी शत्रु को युद्ध के लिए ललकारने का भी प्रयास करता है। लेकिन वास्तविक संघर्ष प्रारम्भ नहीं होता। अनेक बार तो ऐसा भी प्रसंग आता है कि वासना रूपी शत्रुओं के प्रति मिथ्या मोह के जागृत हो जाने से अथवा उनकी दुर्जयता के अचेतन भय के वश अर्जुन के समान यह आत्मा पलायन या दैन्यवृत्ति को ग्रहण कर मैदान से भाग जाने का प्रयास करता है। लेकिन जिन आत्माओं में वीर्योल्लास या नैतिक साहस की मात्रा का विकास होता है। वे कृतसंकल्प हो संघर्ष-रत हो जाते हैं और वासना रूपी शत्रुओं के राग और द्वेष रूपी सेनापतियों के व्यूह का भेदन कर देते हैं। राग-द्वेष के व्यूह के भेदन करने की क्रिया को ही अपूर्वकरण कहा जाता है। राग और द्वेष स्वरूपी शत्रुओं के सेनापतियों के परास्त हो जाने से आत्मा जिस आनन्द का लाभ करता है, वह सभी पूर्व अनुभूतियों से विशिष्ट प्रकार या अपूर्व होता है। विकासगामी आत्मा को प्रथम बार ही ऐसी अनुभूति होती है, इसलिए यह प्रक्रिया अपूर्वकरण कही जाती है। इस अपूर्वकरण की प्रक्रिया का प्रमुख कार्य राग और द्वेष की ग्रन्थियों का छेदन करना है,

और साधना के क्षेत्र में यही कार्य अत्यन्त दुष्कर है। आत्मा इस प्रक्रिया के सम्पादन में ही वास्तविक नैतिक संघर्ष की अवस्था में होता है। मोह राजा के वन्दीगृह का यही वह द्वितीय द्वार है, जहाँ सबसे अधिक बलवान एवं सशस्त्र प्रहरी है। यदि इन पर विजय लाभ कर लिया जाता है तो फिर मोह पर विजय लाभ करना सहज हो जाता है। अपूर्वकरण की अवस्था में आत्मा कर्म-शत्रुओं पर विजय लाभ करते हुए निम्न पाँच प्रक्रियाओं को करता है।

(१) स्थितिघात (२) रसघात (३) गुणश्रेणी (४) गुणसंक्रमण और (५) अपूर्व बन्ध।

(१) स्थितिघात कर्म-विपाक की समय मर्यादा में परिवर्तन करना।

(२) रसघात—कर्म-विपाक एवं बन्धन की प्रगाढ़ता (तीव्रता) में कमी।

(३) गुणश्रेणी—कर्मों को ऐसे क्रम में रख देना, जिससे उनके विपाक काल के पूर्व ही उनका फलयोग किया जा सके।

(४) गुणसंक्रमण—कर्मों का अवान्तर प्रकृतियों में रूपान्तर अर्थात् जैसे दुखद वेदना को सुखद वेदना में रूपान्तरित कर देना।

(५ अपूर्व बंध—क्रियमाण क्रियाओं से होने वाले बन्ध का अत्यन्त अल्पकालिक एवं अल्पतर मात्रा में होना।

(स) अनावृतिकरण—आत्मा अपूर्वकरण की प्रक्रिया के द्वारा राग और द्वेष की ग्रन्थियों का भेदन कर विकास की दिशा में जब अपना अगला चरण रखता है, तब विकास की वह प्रक्रिया अनावृतिकरण कहलाती है। इस भूमिका में आकर आत्मा मोह के आवरण को हटाकर अपने ही यथार्थ स्वरूप का दर्शन करता है, यही सम्यग् दर्शन के बोध की भूमिका है। जिसमें सत्य अपने यथार्थ स्वरूप में साधक के सम्मुख प्रकट हो जाता है। अनावृत्तिकरण में पुनः १. स्थितिघात, २. रसघात, ३. गुणश्रेणी, ४. गुणसंक्रमण और ५. अपूर्वबन्ध नामक प्रक्रिया सम्पन्न होती है, लेकिन इसके साथ ही इस अवस्था में एक अन्य प्रक्रिया होती है, जिसे 'अन्तरकरण' कहा जाता है। अन्तरकरण की इस प्रक्रिया में आत्मा दर्शनमोह नामक कर्म को प्रथमतः दो भागों में विभाजित करता है और इस प्रक्रिया में अन्तिम चरण में दूसरे भाग को तीन उपविभागों में विभाजित करता है, जिन्हें क्रमशः १. सम्यक्त्व मोह, २. मिथ्यात्वमोह और ३. मिश्रमोह कहते हैं। सम्यक्त्व मोह सत्य के ऊपर श्वेत कांच का आवरण है जबकि मिश्र-मोह हल्के रंगीन और मिथ्यात्व मोह गहरे रंगीन काँच का आवरण है। पहले में सत्य के स्वरूप का दर्शन वास्तविक रूप में होता है, दूसरे में विकृत रूप में होता है, लेकिन तीसरा सत्य पूरी तरह आवरित रहता है। एक भाग का फल भोग अनावृत्तिकरण की प्रक्रिया के अन्तिम चरण में करता है और दूसरे भाग के फलभोग को एक अन्तर्मुहूर्त तक के लिए स्थगित कर उस समयावधि के पश्चात् उसका फलभोग करता है। इस प्रकार मध्यान्तर एक अन्तर्मुहूर्त तक समय में वह यथार्थ दृष्टिकोण के द्वारा सत्य का साक्षात्कार करता है। इस यथार्थ दृष्टि या सम्यक् दर्शन के काल में भी वह गुणसंक्रमण नामक क्रिया करता है और मिथ्यामोह की कर्म-प्रकृतियों को मिश्रमोह तथा सम्यक्त्व-मोह में रूपान्तरित करता रहता है। सम्यक्दर्शन के उदयकाल की एक अन्तर्मुहूर्त की समय-सीमा समाप्त होने पर पुनः दर्शन मोह की पूर्व में विभाजित तीन वर्गों में से किसी भी वर्ग की कर्म-प्रकृति का

गुणश्रेणी के अनुसार उदय हो सकता है। यदि उदय (फल भोग) प्रथम सम्यक्त्व-मोह का होता है तो आत्मा विशुद्धाचरण करता हुआ विकासोन्मुख हो जाता है, लेकिन यदि मिश्रमोह अथवा मिथ्यात्व मोह का विपाक होता है तो आत्मा पुनः पतनोन्मुख हो जाता है और अपने अग्रिम विकास के लिए उसे पुनः ग्रन्थिभेद की प्रक्रिया को करना होता है। लेकिन फिर भी इतना निश्चित है कि वह किसी सीमित समय में अपने आदर्श को उपलब्ध कर ही लेता है।

**ग्रन्थिभेद प्रक्रिया का द्विविध रूप**—सम्भवतः यहाँ यह एक शंका हो सकती है कि ग्रन्थिभेद की यह प्रक्रिया तो सम्यग् दर्शन नामक चतुर्थ गुणस्थान की उपलब्धि के पूर्व प्रथम गुणस्थान में ही हो जाती है, फिर सप्तम, अष्टम और नवम गुणस्थानों में होने वाले यथा प्रवृत्तिकरण, अपूर्वकरण और अनिवृत्तिकरण कौन सा है। वस्तुतः ग्रन्थि-भेद की यह प्रक्रिया साधना के क्षेत्र में दो बार होती है। पहली बार प्रथम गुणस्थान के अन्तिम चरण में और दूसरी सातवें-आठवें और नवें गुणस्थान में। लेकिन प्रश्न यह उठता है कि यह दो बार क्यों होती है? और पहली और दूसरी बार की प्रक्रियाओं में क्या अन्तर है? वास्तविकता यह है कि जैन दर्शन में बन्धन के प्रमुख कारण मोह की दो शक्तियाँ मानी गयी हैं—१. दर्शनमोह और २. चरित्रमोह दर्शनमोह यथार्थ शुभाशुभ बोध (सम्यग् दर्शन) का आवरण करता है, मोह के इन दो भेदों के आधार पर ही ग्रन्थिभेद की यह प्रक्रिया भी दो बार होती है। प्रथम गुणस्थान के अन्त में होने वाली ग्रन्थिभेद की प्रक्रिया का सम्बन्ध दर्शनमोह के आवरण को समाप्त करने से है, जबकि सातवें, आठवें, नवें गुणस्थान में होने वाली ग्रन्थिभेद की प्रक्रिया का सम्बन्ध चरित्रमोह के आवरण को समाप्त करने से है। पहली बार प्रक्रिया के अन्त में सम्यग् दर्शन का लाभ होता है, जबकि दूसरी बार प्रक्रिया के अन्त में सम्यक् चरित्र का उदय होता है। एक में वासनात्मक वृत्तियों का विरोध है, दूसरी में वासनात्मक आचरण का विरोध होता है। एक में दर्शन शुद्ध होता है और दूसरी से चरित्र शुद्ध होता है। जैन दर्शन के अनुसार साधना की इतिश्री दर्शन-विशुद्धि न होकर चरित्र-विशुद्धि है, यद्यपि यह एक स्वीकृत तथ्य है कि दर्शन-विशुद्धि के पश्चात् यदि उस दर्शन-विशुद्धि में टिकाव रहा तो चरित्र-विशुद्धि अनिवार्यतया होती है। सत्य के दर्शन के पश्चात् उसकी उपलब्धि एक अवश्यता है। यही बात इस प्रकार कही जाती है कि सम्यग् दर्शन का स्पर्श कर लेने पर आत्मा की मुक्ति अवश्य ही होती है।

**गुणस्थान का सिद्धान्त**—जैन विचारणा में नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास-क्रम की १४ अवस्थाएँ मानी गई हैं। १. मिथ्यात्व, २ सास्वादन, ३. मिश्र, ४. अविरत, सम्यक् दृष्टि, ५. देशविरत सम्यक् दृष्टि, ६. प्रमत्त संयत, ७. अप्रमत्त संयत (अप्रमत्तविरत), ८. अपूर्वकरण ९. अनिवृत्तिकरण, १०. सूक्ष्म सम्पराय, ११. उपशांत मोह, १२. क्षीण मोह, १३. सयोगी केवली और १४. अयोगी केवली। प्रथम से चतुर्थ गुणस्थान तक का सम्बन्ध दर्शन से करते हैं, जबकि पाँचवें से बारहवें गुणस्थान तक का विकास-क्रम सम्यक् आचरण से सम्बन्धित है। शेष १३ वाँ एवं १४वाँ गुण स्थान आध्यात्मिक विकास-क्रम की पूर्णता को बताता है, यद्यपि इसमें दूसरे और तीसरे गुणस्थानों का सम्बन्ध विकास-क्रम न होकर वे मात्र चतुर्थ गुणस्थान की ओर होने वाले पतन से है।

(१) मिथ्यात्व-गुणस्थान—मिथ्यात्व-गुणस्थान आत्मा की वह अवस्था है, जिसमें आत्मा यथार्थ ज्ञान और सत्यानुभूति से वंचित रहता है। आध्यात्मिक दृष्टि से यह अवस्था आत्मा की बहिर्मुखी अवस्था है, जिसमें प्राणी यथार्थ बोध के अभाव में बाह्य सुखों की कामनाओं के पीछे ही भटकता रहता है और उसे आध्यात्मिक या आत्मा के आन्तरिक सुख का रसास्वादन नहीं हो पाता। अयथार्थ दृष्टिकोण के कारण वह असत्य को सत्य और अधर्म को धर्म स्वीकार कर लेता है और फिर दिग्भ्रमित व्यक्ति की तरह लक्ष्यविमुख हो भटकता रहता है और अपने गन्तव्य को प्राप्त नहीं कर पाता। यह आत्मा की अज्ञानमय अवस्था है। नैतिक दृष्टि से इस अवस्था में प्राणी में शुभाशुभ या कर्तव्याकर्तव्य का यथार्थ विवेक नहीं होता है, दूसरे शब्दों में वह नैतिक विवेक से शून्य होता है। पारिभाषिक शब्दों में इसे इस रूप में कहा जाता है कि मिथ्यात्व गुणस्थान में आत्मा दर्शन-मोह और चरित्र-मोह की कर्म-प्रकृतियों से प्रगाढ़ रूप से जकड़ा होता है। मानसिक दृष्टि से मिथ्यात्व-गुणस्थान में प्राणी तीव्रतम क्रोध मान, माया और लोभ (अनन्तानुबन्धी कषाय) के वशीभूत होता है। वासनात्मक प्रवृत्तियाँ उस पर पूर्ण रूप से हावी होती हैं, जिनके कारण वह सत्य-दर्शन एवं नैतिक आचरण से वंचित रहता है। जैन दर्शन के अनुसार संसार की अधिकांश आत्माएँ मिथ्यात्व-गुणस्थान में ही हैं, यद्यपि इसमें भी दो प्रकार की आत्माएँ मानी गई हैं—१. भव्य आत्मा—जो भविष्य में कभी न कभी यथार्थ दृष्टिकोण से युक्त हो नैतिक आचरण के द्वारा आध्यात्मिक पूर्णता को प्राप्त कर सकेंगी। २. अभव्य आत्मा—अर्थात् वे आत्माएँ जो न तो कभी अपना आध्यात्मिक एवं नैतिक विकास कर सकेंगी और न यथार्थ बोध ही प्राप्त करेंगी। मिथ्यात्व-गुणस्थान में आत्मा। १. ऐकान्तिक धारणा, २. विपरीत धारणा, ३. वैनयिकता (रूढ़ परम्परा), ४. संशयशीलता और ५. अज्ञान से युक्त रहता है[1] और इसलिए उससे यथार्थ दृष्टिकोण या सम्यग् दर्शन के प्रति रुचि का वैसे ही अभाव होता है, जैसे ज्वर से पीड़ित व्यक्ति को मधुर भोजन भी रुचिकर नहीं लगता है[2]। जैन विचारणा के अनुसार व्यक्ति को यथार्थ दृष्टिकोण या सम्यक् दृष्टित्व की उपलब्धि के लिए जो करना है, वह मात्र यही है कि वह इन ऐकान्तिक एवं विपरीत धारणाओं का त्याग कर दे तथा अपने को पक्षाग्रह के व्यामोह से मुक्त रखे। जब व्यक्ति इतना कर लेता है, तब वह सम्यग् दर्शन से युक्त बन जाता है। वस्तुतः सत्य पाने की वस्तु नहीं है, वह सदैव उसी रूप में उपस्थित है, हमारे अपने पास है, निज गुण है, वह तो मात्र पक्षाग्राह और ऐकान्तिक व्यामोह के कारण आवरित रहता है। जो आत्माएँ इस पक्षाग्रह और ऐकान्तिक व्यामोह से मुक्त नहीं होती हैं, वे अनन्त काल तक इसी वर्ग में बनी रहती हैं और अपना आध्यात्मिक एवं नैतिक विकास नहीं कर पाती हैं। फिर भी यह स्मरण रखना चाहिए कि इस प्रथम वर्ग की सभी आत्माएँ आध्यात्मिक विकास-कक्षा की दृष्टि से समकक्ष नहीं है। उनमें तारतम्य है। पं० सुखलालजी के शब्दों में प्रथम गुणस्थान में

---

१. विशेष विवेचन के लिये देखिये—जैन आचारदर्शन का तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक अध्ययन-मिथ्यात्व प्रकरण (डॉ० सागरमल जैन)

२. मिच्छंतं वेदंतो जीवो विवरीय दंसणो होदि।
ण य धम्मं रोचेदि हु महुरं खु रसं जहा जरिदो॥
—गोम्मटसार जीवकाण्ड १७

रहने वाली ऐसी अनेक आत्माएँ होती हैं, जो रागद्वेष के तीव्रतम वेग को थोड़ा-सा दबाये हुए होती हैं, वे यद्यपि आध्यात्मिक लक्ष्य के सर्वथा अनुकूलगामी नहीं होतीं, तो भी उनका बोध व चरित्र अन्य अविकसित आत्माओं की अपेक्षा अच्छा ही होता है। यद्यपि ऐसी आत्माओं को आध्यात्मिक दृष्टि से सर्वथा आत्मोन्मुख न होने के कारण मिथ्यादृष्टि ही कहा जाता है। तथापि मिथ्यात्व की मन्दता की इस अवस्था को मार्गाभिमुख गुण के कारण उपादेय माना गया है। आचार्य हरिभद्र ने मार्गाभिमुख अवस्था के चार विभाग किये हैं, जिन्हें क्रमशः मित्रा, तारा, बला और दीपा कहा गया है। यद्यपि इन वर्गों में रखने वाली आत्माओं की दृष्टि मिथ्या होती है, तथापि उनमें मिथ्यात्व की वह प्रगाढ़ता नहीं होती है, जो अन्य आत्माओं में होती है। मिथ्यात्व की अल्पता होने पर इसी गुणस्थान के अन्तिम चरण में आत्मा पूर्ववर्णित यथाप्रवृत्तिकरण, अपूर्वकरण और अनिवृत्तिकरण नामक ग्रन्थिभेद की प्रक्रिया करता है और उसमें सफल होने पर विकास के अगले चरण सम्यक्दृष्टित्व नाम चतुर्थ गुणस्थान को प्राप्त करता है।

२) सास्वादन-गुणस्थान—यद्यपि सास्वादन-गुणस्थान प्रथम मिथ्या दृष्टि गुण-स्थान की अपेक्षा से विकासात्मक कहा जा सकता है, लेकिन वस्तुतः यह गुणस्थान आत्मा की पतनोन्मुख अवस्था का द्योतक है। कोई भी आत्मा इससे प्रथम गुणस्थान से विकास करके नहीं आता वरन् जब आत्मा ऊपर की गुण स्थान श्रेणियों से पतित होकर प्रथम गुण स्थान की ओर आता है, तो इस अवस्था से गुजरता है। पतनोन्मुख आत्मा को, प्रथम गुण स्थान तक पहुँचने की मध्यावधि में जो क्षणिक (६ अवली) समय लगता है, वही इस गुण स्थान का स्थितिकाल है। जिस प्रकार वृक्ष के फल को वृक्ष से टूट कर पृथ्वी पर पहुँचने में समय लगता है, उसी प्रकार आत्मा को चतुर्थ से प्रथम गुणस्थान की ओर गिरावट में जो समय लगता है, उसे सास्वादन गुणस्थान के नाम से जाना जाता है। जिस प्रकार मिष्ठान्न भोजन के अनन्तर वमन होने पर वमन के समय एक विशेष प्रकार के स्वाद का आस्वादन होता है, उसी प्रकार यथार्थ बोध हो जाने पर मोहासक्ति के कारण जब पुनः मिथ्यात्व को ग्रहण किया जाता है तो उसे ग्रहण करने के पूर्व की क्षणिक अवस्था में उस यथार्थता के एक विशिष्ट प्रकार का अनुभव होता है। यही यथार्थता का क्षणिक आभास सास्वादन गुणस्थान है।

(३) मिश्र गुणस्थान (ढुलमुलयकीन) - यह गुणस्थान भी विकास श्रेणी का सूचक नहीं होकर पतनोन्मुख अवस्था का ही सूचक है। इसमें आत्मा चतुर्थ गुणस्थान से पतित होकर आता है। यद्यपि उत्क्रान्ति करने वाली आत्मा भी प्रथम गुणस्थान से निकलकर तृतीय गुणस्थान को प्राप्त कर सकती है, यदि उसने पूर्व में कभी चतुर्थ गुणस्थान का स्पर्श किया हो। जो चतुर्थ गुणस्थान में यथार्थ बोध को प्राप्त कर पुनः पतित होकर प्रथम गुणस्थान को प्राप्त करते हैं, वे आत्माएँ अपने उत्क्रान्ति काल में प्रथम गुणस्थान से सीधे तृतीय गुणस्थान में आते हैं, लेकिन जिन आत्माओं ने कभी सम्यक्त्व (यथार्थ बोध) का स्पर्श नहीं किया होता है, वे अपने विकास में प्रथम गुणस्थान से सीधे चतुर्थ गुणस्थान में जाते हैं। क्योंकि संशय उसे हो सकता है, जिसे यथार्थता का कुछ अनुभव हुआ है। यह एक अनिश्चय की अवस्था है, जिससे साधक यथार्थता के बोध के पश्चात् संशयावस्था को प्राप्त

हो जाने के कारण सत्य और असत्य के मध्य झूलता रहता है। नैतिक दृष्टि से कहें तो यह एक ऐसी स्थिति है, जब कि व्यक्ति वासनात्मक जीवन और कर्तव्यशीलता के मध्य अथवा दो परस्पर विरोधी कर्तव्यों के मध्य, 'क्या श्रेय है' इसका निर्णय नहीं कर पाता। वस्तुतः व्यक्ति जब सत्य और असत्य के मध्य किसी एक का चुनाव न कर अनिर्णय की अवस्था में होता है, तब ही यह अनिश्चय की स्थिति उत्पन्न होती है। इस अनिर्णय की अवस्था में व्यक्ति को न तो सम्यक् दृष्टि कहा जा सकता है और न मिथ्या दृष्टि। यह एक ऐसी भ्रान्ति की अवस्था है, जिसमें सत्य और असत्य ऐसे रूप में प्रस्तुत होते हैं कि व्यक्ति यह पहचान नहीं पाता है कि इनमें से सत्य कौन है? फिर भी यह स्मरण रखना चाहिए कि इस वर्ग में रहा हुआ व्यक्ति असत्य को सत्य रूप में स्वीकार नहीं करता है। यह अस्वीकृत भ्रान्ति है, जिससे व्यक्ति को अपने भ्रान्त होने का ज्ञान रहता है, अतः वह पूर्णतः न तो भ्रान्त कहा जा सकता है न अभ्रान्त। जो साधक सन्मार्ग या मुक्ति पथ में आगे बढ़ते हैं, लेकिन जब उन्हें अपने लक्ष्य के प्रति संशय उत्पन्न हो जाता है, वे चौथी श्रेणी से गिरकर इस अवस्था में आ जाते हैं और अपने अनिश्चय की अल्प कालावधि में इस वर्ग में रहकर, सन्देह के नष्ट होने पर या तो पुनः चौथे सम्यक् दृष्टि गुणस्थान में चले जाते हैं या पथ भ्रष्ट होने से पहले मिथ्या दृष्टि गुणस्थान में चले जाते हैं। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह पाशविक एवं वासनात्मक जीवन के प्रतिनिधि इदम् (अबोधात्मा) और आदर्श एवं मूल्यात्मक जीवन के प्रतिनिधि नैतिक मन (आदर्शात्मा) के मध्य संघर्ष की वह अवस्था है, जिससे चेतन मन (बोधात्मा) अपना निर्णय देने में असमर्थता का अनुभव करता है और निर्णय को स्वल्प समय के लिए स्थगित रखता है। यदि चेतनमन (Ego) वासनात्मकता का पक्ष लेता है तो व्यक्ति भोगमय जीवन की ओर मुड़ता है, अर्थात् मिथ्यादृष्टि हो जाता है और यदि चेतनमन आदर्शों या नैतिक मूल्यों के पक्ष में अपना निर्णय देता है, तो व्यक्ति आदर्शों की ओर मुड़ता है, अर्थात् सम्यग्दृष्टि हो जाता है। मिश्र गुणस्थान जीवन के संघर्ष की अवस्था का द्योतक है, जिसमें मानव में निहित पाशविक वृत्तियाँ और आध्यात्मिक वृत्तियों के मध्य संघर्ष चलता है। लेकिन जैन दर्शन के अनुसार यह वैचारिक या मानसिक संघर्ष की अवस्था अन्तर्मुहूर्त (४८ मिनट) से अधिक नहीं चलती है। यदि आध्यात्मिक एवं नैतिक पक्ष विजयी होता है तो व्यक्ति आध्यात्मिक विकास की दिशा में आगे बढ़कर यथार्थ दृष्टिकोण को प्राप्त कर लेता है और यदि पाशविक वृत्तियाँ विजयी होती हैं तो व्यक्ति वासनाओं के प्रबलतम आवेगों के फलस्वरूप यथार्थ दृष्टिकोण से वञ्चित हो जाता है, इस प्रकार वह पुनः पतित हो प्रथम मिथ्यात्व गुणस्थान में चला जाता है। इस प्रकार नैतिक प्रगति के दृष्टि से यह तीसरा गुणस्थान भी अविकास की अवस्था ही है, क्योंकि जब तक व्यक्ति में यथार्थ बोध या शुभाशुभ के सम्बन्ध में सम्यक् विवेक जागृत नहीं हो जाता है, तब तक वह नैतिक शुभाचरण नहीं कर पाता है। इस तीसरे गुणस्थान में शुभ और अशुभ के सन्दर्भ में अनिश्चय की अवस्था अथवा सन्देह-शीलता की स्थिति होती है, अतः इस अवस्था में नैतिक शुभाचरण की सम्भावना नहीं मानी जा सकती है। इस तृतीय मिश्र गुणस्थान में अथवा अनिश्चय की अवस्था में कभी भी मृत्यु नहीं होती है, क्योंकि आचार्य नेमिचन्द्र[1] का कथन है कि मृत्यु उसी स्थिति में सम्भव है,

---

१. सम्मत्तमिच्छपरिणामेसु जहिं आउगं पुरा बद्धं।
तहिं मरणं मरणंत समुग्घादो वि य ण मिस्सम्मि॥ —गोम्मटसार जीवकाण्ड २४

जिसमें भावी आयु कर्म का बन्ध हो सके, क्योंकि इस तृतीय गुणस्थान में भावी आयु कर्म का बन्ध नहीं होता, अतः मृत्यु भी नहीं हो सकती। आधुनिक दृष्टि से इस सन्दर्भ में समुचित व्याख्या डॉ० कलघाटकी प्रस्तुत करते हैं। उनका कथन है कि इस अवस्था में मृत्यु सम्भव नहीं हो सकती, क्योंकि मृत्यु के समय में इस संघर्ष की शक्ति चेतना में नहीं होती है, अतः मृत्यु के समय यह संघर्ष समाप्त होकर या तो व्यक्ति मिथ्या दृष्टिकोण को अपना लेता है या सम्यक् दृष्टिकोण को अपना लेता है[1]। यद्यपि यह अवस्था अल्पकालिक होती है। लेकिन इसकी अल्पकालिकता केवल इसी आधार पर है। मिथ्यात्व और सम्यक्त्व की सीमा रेखाओं का स्पर्श नहीं करते हुए संशय की अवस्था में अधिक समय तक नहीं रहा जा सकता, लेकिन मिथ्यात्व और सम्यक्त्व की सीमाओं का स्पर्श करते हुए यह अनिश्चय की अवस्था दीर्घ-कालिक भी हो सकती है। गीता अर्जुन के चरित्र के द्वारा इस अनिश्चय की अवस्था का एक सुन्दर चित्र प्रस्तुत करती है। अंग्रेजी साहित्य में शेक्सपीयर ने अपने हैमलेट नामक नाटक में राजपुत्र हैमलेट के चरित्र का जो रेखाङ्कन किया है, वह भी अनिश्चयावस्था का अच्छा चित्रण है।

(४) अविरत सम्यक्दृष्टि गुणस्थान—अविरत सम्यक्दृष्टि गुणस्थान आध्यात्मिक विकास की वह अवस्था है, जिसमें साधक को सत्यदर्शन हो जाता है। वह सत्य को सत्य के रूप में और असत्य को असत्य के रूप में जानता है, अर्थात् उसका दृष्टिकोण सम्यक् होता है। इस अवस्था में साधक में शुभाशुभ अथवा कर्तव्याकर्तव्य के मध्य विवेक करने की क्षमता होती है। यह कर्तव्य को कर्तव्य के रूप में तथा त्याज्य कर्म को त्याज्य कर्म के रूप में जानता है। फिर भी उससे कर्तव्यपालन नहीं होता है। वह अशुभ को अशुभ तो मानता है, लेकिन अशुभ आचरण से बच नहीं पाता है। दूसरे शब्दों में वह बुराई को बुराई के रूप में जानता तो है, फिर भी पूर्व की आदतों के कारण उन्हें छोड़ने में विवशता का अनुभव करता है। उसका ज्ञानात्मक पक्ष और श्रद्धात्मक पक्ष सम्यक् होने पर भी उसका आचारणात्मक पक्ष असम्यक् होता है। ऐसे साधक में वासनात्मक जीवन पर संयम करने की क्षमता क्षीण होती है। वह सत्य, शुभ या न्याय के पक्ष को समझते हुए भी असत्य, अन्याय या अशुभ का साथ छोड़ने में विवशता का अनुभव करता है। महाभारत में ऐसा चरित्र हमें युद्धावसर भीष्म पितामह का मिलता है, जो कौरवों के पक्ष को अन्याय युक्त और अनुचित और पाण्डवों के पक्ष को न्यायपूर्ण और उचित मानते हुए भी विवशतापूर्वक कौरवों के पक्ष में ही रहना स्वीकार करते हैं। सत्य को समझते हुए भी उसे नहीं अपनाने की यह स्थिति जैनदर्शन में अविरत सम्यक्दृष्टि कही जाती है। जैन दार्शनिक की दृष्टि में इस स्थिति की व्याख्या यह है कि दर्शन मोह-कर्म की शक्ति के दब जाने या उसके आवरण के क्षीण हो जाने के कारण व्यक्ति को यथार्थ बोध तो हो जाता है, लेकिन चारित्र मोहकर्म की सत्ता बनी रहने के कारण व्यक्ति नैतिक आचरण नहीं कर पाता है। एक अपंग व्यक्ति की भाँति जो देखते हुए भी चल नहीं पाता—अविरत सम्यक्दृष्टि आत्मा नैतिक मार्ग को, श्रेय के मार्ग को जानते हुए भी उसपर आचरण नहीं कर पाता। वह हिंसा, झूठ, अब्रह्मचर्य आदि को बंधन के कारण मानते हुए भी उनसे विरत नहीं हो पाता है। फिर भी अविरत

१. Some Problems of Jain Psychology P. 156.

सम्यक् दृष्टि आत्मा किसी सीमा तक आत्मसंयम या वासनात्मक वृतियों पर संयम करता है, क्योंकि अविरत सम्यक्दृष्टि में भी क्रोध, मान, माया और लोभ इन चारों कषायों के स्थायी तीव्रतम आवेगों का अभाव होता है। जब तक व्यक्ति द्वारा कषायों के इस स्थायी रूप तीव्रतम आवेगों ( अनन्तानुबंधी चौकड़ी ) का क्षय या उपशम नहीं होता तब तक वह सम्यक् दर्शन को प्राप्त नहीं कर सकता है। अविरत सम्यक् दृष्टि गुण स्थानवर्ती आत्मा को निम्न सात कर्मप्रकृतियों का क्षय, उपशम या क्षयोपशम करना होता है—

१. अनन्तानुबंधी क्रोध ( स्थायी तीव्रतम क्रोध )
२. अनन्तानुबंधी मान ( स्थायी तीव्रतम मान )
३. अनन्तानुबंधी माया ( स्थायी तीव्रतम कपट )
४. अनन्तानुबंधी लोभ ( स्थायी तीव्रतम लोभ )
५. मिथ्यात्व मोह
६. मिश्र मोह
७. सम्यक्त्व मोह।

जैन विचारणा के अनुसार आत्मा जब इन कर्मप्रकृतियों को पूर्णतः नष्ट ( क्षय ) करके इस अवस्था को प्राप्त करता है तो उसका सम्यक्त्व क्षायिक सम्यक्त्व कहलाता है और ऐसी आत्मा इस गुणस्थान से वापस गिरती नहीं, वरन् अग्रिम विकास श्रेणियों में होकर अन्त में परमात्म स्वरूप को प्राप्त कर लेता है। लेकिन जो आत्मा उपरोक्त कर्मप्रकृतियों अथवा वृत्तियों को नष्ट कर आगे नहीं बढ़ती, वरन् क्रोध, मान, माया, लोभ आदि इन वृतियों का दमन कर अर्थात् उन्हें दबा कर आगे बढ़ती है, और इस अवस्था को प्राप्त करती है तो उसका सम्यक्त्व औपशमिक सम्यक्त्व कहलाता है, इसमें वासनाएँ नष्ट नहीं होती, वरन् मात्र उन्हें दबाया जाता है, अतः ऐसे यथार्थ दृष्टिकोण में अस्थायीत्व होता है और आत्मा अन्तर-मुहूर्त ( ४८ मिनिट ) के अन्दर ही दमित वासनाओं के पुनः प्रकटीकरण पर उनके प्रबल आवेगों के वशीभूत हो यथार्थता से विमुख हो जाता है। इसी प्रकार व्यक्ति जब वासनाओं का आंशिक रूप में क्षय कर और आंशिक रूप में उन्हें दबाकर यथार्थता का बोध या सम्यक् दर्शन प्राप्त करता है, तो ऐसे सम्यक् दर्शन में भी अस्थायित्व होता है और दमित वास-नाएँ पुनः प्रकट होकर उसे उस स्तर से गिरा देती हैं। वासनाओं के आंशिक क्षय और आंशिक दमन ( उपशम ) पर आधारित यथार्थ दृष्टिकोण क्षयोपशमिक सम्यक्त्व कहा जाता है।

तुलनात्मक दृष्टि से विचार करने पर स्थविरवादी बौद्ध परम्परा में इस अवस्था की तुलना श्रोतापन्न अवस्था से की जा सकती है। जिस प्रकार औपशमिक एवं क्षयोपशमिक सम्यक्त्व की अवस्था में सम्यक् मार्ग से पराङ्मुख होने की सम्भावना रहती है, उसी प्रकार श्रोतापन्न साधक भी मार्गच्युत या पराङ्मुख हो सकता है। महायानी बौद्ध साहित्य में इस अवस्था की तुलना 'बोधि प्राणिधिचित्त' से हो सकती है। जिस प्रकार चतुर्थ गुणस्थानवर्ती आत्मा यथार्थ मार्ग को जानता है, उस पर चलने की भावना भी रखता है, लेकिन वास्तविक रूप में उस मार्ग पर चलना प्रारम्भ नहीं कर देता है, उसी प्रकार 'बोधिप्रणिधिचित्त' में भी यथार्थ मार्ग में गमन की या लोकपरित्राण की भावना का उदय तो हो जाता है, लेकिन

वह उस कार्य में प्रवृत्त नहीं होता। आचार्य हरिभद्र ने सम्यक्दृष्टि अवस्था की तुलना महायान के बोधिसत्व के पद से की है[1]। बोधिसत्व का साधारण अर्थ है ज्ञानप्राप्ति का इच्छुक व्यक्ति[2]। इस अर्थ में बोधिसत्व सम्यक्दृष्टि से तुलनीय है, लेकिन यदि बोधिसत्व के लोककल्याण के आदर्श को सामने रखकर तुलना की जावे तो बोधिसत्व पद उस सम्यक् दृष्टि आत्मा से तुलनीय ठहरता है, जो तीर्थंकर होने वाला है[3]।

(५) देश विरति सम्यक्दृष्टि गुणस्थान – यह आध्यात्मिक विकास की पाँचवी श्रेणी है, लेकिन नैतिक आचरण की दृष्टि से यह प्रथम स्तर ही है, जहाँ से साधक सदाचरण के मार्ग पर चलना प्रारम्भ कर देता है। चतुर्थ अविरत सम्यक्दृष्टि गुणस्थान में साधक कर्तव्याकर्तव्य का यथार्थ विवेक रखते हुए भी कर्तव्य पथ पर आरूढ़ नहीं हो पाता है। जबकि इस पाँचवें देशविरति सम्यक्दृष्टि गुणस्थान में साधक कर्तव्य-पथ पर यथाशक्ति चलने का प्रारम्भिक प्रयास करता है। देशविरति का अर्थ है वासनात्मक जीवन से आंशिक रूप में निवृत्ति। हिंसा, झूठ, परस्त्रीगमन आदि अशुभाचरणों तथा वासनाओं या कषायों से आंशिक रूप में विरत होना ही देशविरति कहा जाता है। इस गुणस्थान में साधक यद्यपि गृहस्थाश्रम में रहता है, फिर भी वासनाओं पर थोड़ा बहुत यथाशक्ति नियंत्रण करने का प्रयास करता रहता है, जिसे वह उचित समझता है, उस पर आचरण करने की कोशिश भी करता है। इस गुणस्थान में साधक श्रावक के १२ अणुव्रतों का आचरण करता है। जो गृहस्थ साधक आंशिक रूप से अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य आदि का आचरण करते हैं, वे इसी वर्ग में आते हैं।

चतुर्थ गुणस्थानवर्ती आत्माओं में जब वासनाओं एवं कषायों के आवेगों का अस्थायी प्रकटन होता है तो वे चाहते हुए भी उन पर नियत्रण नहीं कर पाते है। यद्यपि उनकी वासनाओं में स्थायित्व नहीं होता, एक समयावधि के पश्चात् वे स्वत: उपशांत हो जाती हैं। जैसे तृणपुंज में जब अग्नि तीव्रता से प्रज्ज्वलित होती है तो उस पर काबू पाना कठिन होता है, यद्यपि एक समयावधि के पश्चात् वह स्वयं ही उपशांत हो जाती है। लेकिन जब तक व्यक्ति में कषायों के ऊपर नियंत्रण की क्षमता नहीं आती, तब तक वह इस पाँचवें गुणस्थान को प्राप्त नहीं कर सकता है। इस गुणस्थान की प्राप्ति के लिए अप्रत्याख्यानी ( अनियंत्रणीय ) कषायों का उपशान्त होना आवश्यक है। जिस व्यक्ति में वासनाओं एवं कषायों पर नियंत्रण करने की क्षमता नहीं होती, वह नैतिक आचरण नहीं कर सकता है, यही कारण है कि नैतिक आचरण की इस भूमिका में वासनाओं एवं कषाओं पर आंशिक नियंत्रण क्षमता का होना आवश्यक

---

१. अयमस्यामवस्थायां बोधिसत्वोऽभिधीयते।
अन्यैस्तल्लक्षणं यस्मात् सर्वमस्योपपद्यते ॥—योग बिन्दु २७०

२. बोधो ज्ञाने सत्वं अभिप्रायोऽस्येतिबोधिसत्वः ( बोधि० पंजिका ४२१ उद्धृत बौद्धदर्शन पृ० ११६।

३. यत्सम्यग्दर्शनं बोधिस्तत्प्रधानो महोदयः।
सत्वोऽस्तु बोधिसत्वस्तध्वन्तैषेऽन्वर्थतोऽपि हि ॥
वरबोधि समेतो वा तीर्थंकृधो भविष्यति।
तथा भव्यत्वतोऽसौ वा बोधिसत्वः सतां मतः ॥—योग बिन्दु २७३-२७४

समझा गया है। पंचम गुणस्थानवर्ती साधक साधना-पथ पर फिसलता तो है, लेकिन उसमें सम्मलने की क्षमता भी रहती है। यदि साधक प्रमाद के वशीभूत न हो और फिसलने के अवसरों पर इस क्षमता का सचमुच उपयोग करता रहे तो विकास-क्रम में आगे बढ़ जाता है, अन्यथा प्रमाद के वशीभूत होने पर इस क्षमता का समुचित उपयोग न कर पाने के कारण अपने स्थान से गिर भी सकता है। ऐसे साधक के लिए यह आवश्यक है कि क्रोधादि कषायों की बाह्य अभिव्यक्ति का अवसर आने पर उनका नियंत्रण करे एवं मानसिक विकृति का परिशोधन एवं विशुद्धिकरण करे। जो व्यक्ति चार मास के अन्दर-अन्दर उनका नियंत्रण, परिशोधन तथा परिमार्जन नहीं कर लेता, वह इस श्रेणी से गिर जाता है।

**(६) प्रमत्त सर्वविरति सम्यक्दृष्टि गुणस्थान ( प्रमत्त संयत गुणस्थान )**— यथार्थ बोध के पश्चात् जो साधक हिंसा, झूठ, मैथुन आदि अनैतिक आचरण से पूरी तरह निवृत्त होकर नैतिकता के मार्ग पर दृढ़ कदम रखकर बढ़ना चाहते हैं, वे इस वर्ग में आते हैं। यह गुणस्थान सर्वविरति गुणस्थान कहा जाता है, अर्थात् इस गुणस्थान में स्थित साधक अशुभाचरण अथवा अनैतिक आचरण से पूर्ण रूपेण विरत हो जाता है। जैसे साधक में क्रोधादि कषायों की बाह्य अभिव्यक्ति का भी अभाव सा होता है, यद्यपि अन्तर में बीज रूप में वे बनी रहती हैं। उदाहरण के रूप में क्रोध के अवसर पर ऐसा साधक बाह्य रूप से तो शान्त बना रहता है, क्रोध को बाहर अभिव्यक्त नहीं होने देता है और इस प्रकार उस पर नियंत्रण भी करता है, लेकिन फिर भी क्रोधादि कषाय वृत्तियाँ उसके अन्तर मानस को झकझोरती रहती हैं। लेकिन ऐसी दशा में भी साधक अशुभाचरण और अशुभ मनोवृत्तियों पर पूर्णतः विजय प्राप्त करने के लिए दृढ़तापूर्वक आगे बढ़ने का प्रयास करता रहता है। जब-जब वह कषायादि प्रमादों पर अधिकार पा जाता है, तब-तब वह आगे के वर्ग ( अप्रमत्त संयत गुणस्थान ) में चला जाता है और जब-जब कषाय आदि प्रमाद उस पर हावी होते हैं, तब-तब वह उस अग्रिम वर्ग से पुनः लौटकर इस वर्ग में आ जाता है। वस्तुतः यह उन साधकों का विश्रांति-स्थल है, जो साधना-पथ पर प्रगति तो करना चाहते हैं, लेकिन यथेष्ट शक्ति के अभाव में बढ़ नहीं पाते हैं, अतः इस वर्ग में रहकर विश्राम लाभ करते हुए शक्तिसंचय करते हैं। इस प्रकार यह गुणस्थान अशुभाचरण से अधिकांश रूप में विरति एवं अशुभ मनोवृत्तियों को क्षीण करने का सबल प्रयास ही साधना की अवस्था का परिचायक है। दूसरे शब्दों में इस अवस्था में अधिकांश रूप में आचार शुद्धि तो हो जाती है, लेकिन विचार ( भाव ) शुद्धि का प्रयास चलता रहता है।

इस वर्ग का साधक साधनापथ में परिचारण करते हुए आगे बढ़ना तो चाहता है लेकिन प्रमाद की उपस्थिति उसके लिए अवरोधक बनी रहती है। ऐसे साधक को साधना के लक्ष्य का भान तो रखता है, लेकिन लक्ष्य के प्रति जिस सतत जागरूकता की अपेक्षा है, उसका उसमें अभाव होता है। जैन श्रमण ( संन्यासी ) इसे छठे और अग्रिम सातवें वर्ग के मध्य परिचारण करते रहते हैं। गमनागमन, भाषण आहार, निद्रा आदि दैनिक आवश्यकताओं एवं इन्द्रियों को अपने विषय की ओर चंचलता आदि के कारण जब-जब वे लक्ष्य के प्रति सतत जागरूकता नहीं रख पाते, तब-तब वे इस गुणस्थान में आ जाते हैं, और पुनः लक्ष्य के प्रति जागरूक बनकर सातवें गुणस्थान में चले जाते हैं। वस्तुतः इस गुणस्थान में रहने का कारण देह-भाव होता है, जब साधक में देह-भाव आता है, तब वह सातवें से इस छठे गुणस्थान में आ

जाता है। लेकिन फिर भी इस गुणस्थानवर्ती आत्मा में मूर्च्छा या आसक्ति नहीं होती है।

इस वर्ग में आने के लिये साधक को मोह-कर्म की निम्न १५ प्रकृतियों का क्षय, उपशम या क्षयोपशम करना होता है।

(१) स्थायी प्रबलतम ( अनन्तानुबंधी ) क्रोध, मान, माया और लोभ—४

(२) अस्थायी किन्तु अनियंत्रणीय ( अप्रत्याख्यानी ) क्रोध, मान, माया और लोभ—४

(३) नियंत्रणीय ( प्रत्याख्यानी ) क्रोध, मान, माया और लोभ—४

(४) मिथ्यात्वमोह, मिश्रमोह और सम्यक्त्वमोह—३

इस अवस्था में आत्म-कल्याण के साथ लोककल्याण की भावना और तदनुकूल प्रवृत्ति भी होती है। आत्मा पुद्गलासक्ति या कर्तृत्व भाव का त्याग कर विशुद्ध ज्ञाता एवं द्रष्टा के स्वस्वरूप में अवस्थिति का प्रयास तो करता है, लेकिन फिर भी देह भाव या प्रमाद अवरोध उपस्थित करता रहता है, अत: इस अवस्था में पूर्ण आत्मजागृति सम्भव नहीं होती है, इसलिए साधक को प्रमाद के कारणों का उन्मूलीकरण या उपशमन करना होता है और जब वह उसमें सफल हो जाता है, तब विकास की अग्रिम कक्षा में प्रविष्ट हो जाता है।

(७) अप्रमत्त संयत गुणस्थान—आत्म-साधना में सजग, वे साधक इस वर्ग में आते हैं जो देह में रहते हुए भी देहातीत भाव से युक्त हो आत्म स्वरूप में रमण करते हैं और प्रमाद पर काबू पा लेते हैं। यह अवस्था साधक की पूर्ण सजगता की अवस्था है, ऐसे साधक का ध्यान अपने लक्ष्य पर केन्द्रित रहता है, लेकिन यहाँ पर दैहिक उपाधियाँ साधक का ध्यान विचलित करने का प्रयास करती रहती हैं। कोई भी सामान्य साधक ४८ मिनिट से अधिक देहातीत भाव से अपने ध्येय के प्रति सतत जागरूक अवस्था में नहीं रह पाता है। दैनिक उपाधियाँ उसे विचलित कर ही देती हैं, अत इस वर्ग में साधक का निवास अल्पकाल के लिए ही होता है। इस वर्ग में कोई भी साधक एक अन्तर्मुहुर्त ( ४८ मिनट ) से अधिक नहीं रह पाता है। इसके पश्चात् भी यदि वह देहातीत भाव में रहता है तो विकास की अग्रिम श्रेणीयों की ओर प्रस्थान कर जाता है या देहभाव-जागृति होने पर लौटकर पुन: नीचे के छठे दर्जे में चला जाता है। अप्रमत्त संयत गुणस्थान में साधक समस्त प्रमाद के अवसरों (जिनकी संख्या ३७५०० मानी गई है) [1]से बचता है।

इस सातवें गुणस्थान में आत्मा अनैतिक आचरण की सम्भावनाओं को समूल नष्ट करने के लिए शक्ति संचय करता है। यह गुणस्थान नैतिकता और अनैतिकता के मध्य में होने वाले संघर्ष की पूर्व तैयारी का स्थान है। इस गुणस्थान में साधक अनैतिक जीवन की शत्रु-सेना के सम्मुख युद्धभूमि में पूरी सावधानी एवं जागरूकता के साथ डट जाता है। अग्रिम गुणस्थान उसके संघर्ष की अवस्था के द्योतक हैं। आठवाँ गुणस्थान संघर्ष के उस रूप को सूचित करता है, जिसमें प्रबल शक्ति के साथ शत्रु-सेना के राग द्वेष आदि अनेक प्रमुखों के साथ-साथ वासना रूपी शत्रु-सेना का बहुलांश विजित कर लिया जाता है। नवें गुणस्थान

१. २५ विकथाएँ, २५ कषाय नोकषाय सहित, ६ इन्द्रियाँ मन सहित, ५ निद्राएँ और २ राग द्वेष इन सब के गुणनफल से यह ३७५०० की संख्या बनती है। ( २५×२५×६×५×२=३७५०० )

में अवशेष वासना रूपी शत्रु-सेना पर भी विजय पा ली जाती है, लेकिन फिर भी उनका राजा (सूक्ष्म लोभ) छद्मरूप से बच निकलता है। दसवें गुणस्थान में उस पर विजय पाने का प्रयास किया जाता है।

लेकिन यह विजय दो रूप में चलता है—एक तो वह जिसमें शत्रु-सेना को नष्ट करते हुए आगे बढ़ा जाता है, दूसरा वह जिसमें शत्रु सेना के अवरोध को दूर करते हुए प्रगति की जाती है। दूसरी अवस्था में शत्रु-सैनिकों को पूर्णतः विनष्ट नहीं किया जाता, मात्र उनके अवरोध को समाप्त कर दिया जाता है, वे तीतर बीतर कर दिये जाते हैं। इन्हें जैन पारिभाषिक शब्दावली में क्रमशः क्षायिक श्रेणी और उपशम श्रेणी कहा जाता है। क्षायिक श्रेणी मोह कषाय एवं वासनाओं को निर्मूल करते हुए आगे बढ़ा जाता है, जबकि उपशम श्रेणी में उनको निर्मूल नहीं किया जाता मात्र उन्हें दमित कर दिया जाता है। लेकिन यह दूसरे प्रकार की विजय-यात्रा विजेता के लिए अहितकर ही सिद्ध होती है। वासना रूपी शत्रु-सैनिक समय पाकर एकत्रित हो उस विजेता पर उस वक्त हमला बोल देते हैं, जबकि विजेता विजय की याद की विश्रान्ति की दशा में होता है और उसे पराजित कर उस पर अपना अधिकार जमा लेते हैं। ऐसे दूसरे प्रकार के साधक की विजय-यात्रा के बाद की विश्रान्ति उसकी पराजय का ही कारण बन जाती है। इसे ग्यारहवें गुणस्थानवर्ती उपशान्त मोह की अवस्था कहा जाता है। जहाँ से साधक पुनः पतित हो जाता है। लेकिन जो विजेता शत्रु-सेना को निर्मूल करता हुआ आगे बढ़ता है, उसकी विजय के बाद की विश्रान्ति उसके अग्रिम विकास का ही कारण बनती है। इस अवस्था को क्षीणमोह नामक बारहवाँ गुणस्थान कहा जाता है। आगे हम इन पर विस्तार से विचार करेंगे।

(८) अपूर्वकरण—यह आध्यात्मिक साधना की एक विशिष्ट अवस्था है। इस अवस्था में आत्मा कर्मावरण के काफी हलका हो जाने के कारण एक विशिष्ट प्रकार के आध्यात्मिक आनन्द की अनुभूति करता है। ऐसी अनुभूति पूर्व में कभी नहीं हुई होती है, अतः यह अपूर्व कही जाती है। इस अवस्था में साधक अधिकांश वासनाओं से मुक्त होता है। मात्र बीजरूप (संज्वलन) माया और लोभ ही शेष रहते हैं। शेष अनन्तानुबन्धी अप्रत्याख्यानी, और प्रत्याख्यानी कषायों की तीनों चौकड़ियाँ तथा संज्वलन की चौकड़ी में से भी संज्वलन क्रोध एवं संज्वलन मान भी या तो क्षीण हो जाते हैं अथवा दमित (उपशमित) कर दिये जाते हैं और इस प्रकार साधक वासनाओं से काफी अंश में ऊपर उठ जाता है। अतः वह न केवल एक आध्यात्मिक आनन्द की अनुभूति करता है, वरन् उसमें एक प्रकार की आत्मशक्ति का प्रकटन भी हो पाता है, जिसके फलस्वरूप वह पूर्वबद्ध कर्मों की स्थिति और तीव्रता को कम कर सकता है साथ ही उसके नवीन कर्मों का बंध भी अल्पकालिक एवं अल्प मात्रा में ही होता है इस अपूर्व अवसर का लाभ उठाकर इस अवस्था में साधक उस प्रकटित आत्मशक्ति के द्वारा पूर्वबद्ध कर्मों की काल-स्थिति एवं तीव्रता को कम करता है तथा कर्म वर्गणाओं को ऐसे क्रम में रख देता है, जिससे उनका समय के पूर्व ही फलभोग किया जा सके, साथ ही वह अशुभ फल देने वाली कर्म-प्रकृतियों को शुभ फल देने वाली कर्म-प्रकृतियों में परिवर्तित कर लेता है। इन्हें जैन पारिभाषिक शब्दावलि में (१) स्थिति घात, (२) रसाघात, (३) गुणश्रेणी, (४) गुण संक्रमण और (५) अपूर्व स्थितिबंध कहा जाता है। यह समस्त प्रक्रिया "अपूर्वकरण"

के नाम से जानी जाती हैं। इस गुणस्थान का यह नामकरण इसी प्रक्रिया के आधार पर हुआ है। जिस प्रकार कोई बन्धनों से बँधा हुआ व्यक्ति उन बन्धनों में से अधिकांश जीर्ण-शीर्ण हो जाने पर प्रसन्नता का अनुभव करता है। साथ ही पहले वह जहाँ अपनी स्वशक्ति से उन बंधनों को तोड़ने में असमर्थ था, वहीं अब वह अपनी शक्ति से उन शेष रहे हुए बन्धनों को तोड़ने की कोशिश करता है और बन्धन-मुक्ति की निकटता से अपूर्व प्रसन्न होता है। ठीक इसी प्रकार इस गुणस्थान में आने पर आत्मा कर्म रूप बन्धनों का अधिकांश भाग में नाश हो जाने से एवं कषायों के विनष्ट होने से भावों की विशुद्धि रूप अपूर्व आनन्द की अनुभूति करता है तथा स्वतः ही शेष कर्मावरणों को नाश करने का सामर्थ्य अनुभव कर उन्हें नष्ट करने का प्रयास करता है। इस अवस्था में साधक मुक्ति को अपने अधिकार क्षेत्र की वस्तु मान लेता है। सदाचरण की दृष्टि से वस्तुतः सच्चे पुरुषार्थ-भाव का प्रकटीकरण इस अवस्था में होता है। यद्यपि जैनदर्शन नियति (दैव) और पुरुषार्थ के सिद्धान्तों में एकान्तिक दृष्टिकोण नहीं अपनाता है, लेकिन फिर भी यदि हम पुरुषार्थ और नियति के प्राधान्य की दृष्टि से गुणस्थान सिद्धांत पर विचार करें तो प्रथम से सातवें गुणस्थानों तक के सात वर्गों में नियति की प्रधानता प्रतीत होती है और आठवें से चौदहवें गुणस्थान तक के सात वर्गों में पुरुषार्थ का प्राधान्य प्रतीत होता है। जैन विचारणा यह स्वीकार करती है कि यथा प्रवृत्तिकरण की पूर्व अवस्था तक जो कि सम्यक् आचरण की दृष्टि से सातवें गुणस्थान के अन्तिम चरण में होती है, नैतिक चरित्र का विकास मात्र गिरि-नदी-पाषाण-न्याय से होता है। इस गुणस्थान तक चरित्र विकास में संयोग की ही प्रधानता होती है, उसमें आत्मा का स्वतः का प्रयास आपेक्षिक रूप से अल्प ही माना जा सकता है। आत्मा कर्मों की शृंखला तथा तज्जनित वासनाओं में इतनी बुरी तरह जकड़ा हुआ होता है कि उसे स्वशक्ति के उपयोग का अवसर ही प्राप्त नहीं होता है। यहाँ तक कर्म आत्मा को शासित करते हैं, लेकिन आठवें गुणस्थान से यह स्थिति बदल जाती है। अपूर्वकरण की प्रक्रिया के द्वारा अब आत्मा कर्मों पर शासन करने लग जाता है। प्रथम सात गुणस्थानों में आत्मा पर कर्म का और अन्तिम सात गुणस्थानों में कर्मों पर आत्मा का वर्चस्व होता है। दूसरे शब्दों में कहें तो आत्म-विकास की १४ कक्षाओं में प्रथम ७ कक्षाओं तक अनात्म का आत्म पर और अन्तिम ७ कक्षाओं में आत्म का अनात्म पर अधिशासन होता है। गुणस्थान का सिद्धान्त आत्म और अनात्म व्यावहारिक संयोग की अवस्थाओं का चित्रण है। विशुद्ध अनात्म और विशुद्ध आत्म दोनों ही उसके क्षेत्र से परे हैं। ऐसे किसी उपनिवेश की कल्पना कीजिये, जिस पर किसी विदेशी जाति ने अनादिकाल से आधिपत्य कर रखा हो और वहाँ की जनता को गुलाम बना लिया हो, यह प्रथम गुणस्थान है, उस पराधीनता की अवस्था में ही शासक-वर्ग के द्वारा प्रदत्त सुविधाओं का लाभ उठाकर वहाँ की जनता में स्वतन्त्रता की चेतना का उदय हो जाता है, यह चतुर्थ गुणस्थान है। बाद में वह जनता स्वराज्य की माँग प्रस्तुत करती है और कुछ प्रयासों और कुछ परिस्थितियों के आधार पर उसकी इस मांग को बल प्राप्त होता है, यह पाँचवाँ गुणस्थान है। इसमें सफलता को प्राप्त कर अपने हितों की कल्पना के सक्रिय होने पर औपनिवेशिक स्वराज्य की प्राप्ति का प्रयास करती है और संयोग उसके अनुकूल होने से उसकी वह माँग स्वीकृत हो जाती है, यह छठाँ गुणस्थान है। औपनिवेशिक स्वराज्य की इस अवस्था में वह पूर्ण स्वतन्त्रता की प्राप्ति का प्रयास करती

है, उसके हेतु सजग होकर अपनी शक्ति का संचय करती है, यह सातवाँ गुणस्थान है। आगे वह अपनी पूर्ण स्वतन्त्रता का उद्घोष करती हुई उन विदेशियों से संघर्ष प्रारम्भ कर देती है। संघर्ष की प्रथम स्थिति में यद्यपि उसकी शक्ति सीमित होती है और शत्रु-वर्ग भयंकर होता है, फिर भी अपने अद्भुत साहस और शौर्य से उसको परास्त करती है, यह आठवाँ गुण-स्थान है। नवें गुणस्थान की तुलना युद्ध के बाद आन्तरिक व्यवस्था को सुधारने और छिपे हुए शत्रुओं का उन्मूलन करने से है।

(९) अनिवृत्तिकरण (अनिवृत्ति बादर सम्पराय गुणस्थान)—आध्यात्मिक विकास-मार्ग पर गतिशील साधक जब कषायों में केवल बीज रूप ( संज्वलन ) लोभ को छोड़कर शेष सभी कषायों का क्षय या उपशम कर देता है, यथा जब उसकी कामवासना जिसे जैन पारि-भाषिक शब्दों में वेद कहते हैं समूल रूपेण नष्ट हो जाती हैं, तब आध्यात्मिक विकास की यह अवस्था प्राप्त होती है। इस अवस्था में साधक में मात्र सूक्ष्म लोभ तथा हास्य, रति, अरति, भय शोक और घृणा यह भाव शेष रहते हैं। जैन शब्दवलि में इन भावों को नोकषाय कहा गया है। साधना की इस अवस्था में भी इन भावों (नोकषायों) की उपस्थिति से कषायों के पुनः उत्पन्न होने की सम्भावना बनी रहती है, क्योंकि उनके कारण अभी शेष बने हुए हैं। यद्यपि साधक का उच्चस्तरीय आध्यात्मिक विकास हो जाने से यहाँ यह सम्भावना अत्यल्प ही होती है।

(१०) सूक्ष्म सम्पराय—आध्यात्मिक साधना की इस अवस्था में साधक कषायों के कारणभूत हास्य, रति, अरति, भय, शोक और घृणा इन पूर्वोक्त ६ मनोभावों को भी नष्ट ( क्षय ) अथवा दमित ( उपशांत ) कर देता है और उसमें मात्र सूक्ष्म लोभ शेष रहता है। साधक में मोहकर्म की २८ कर्मप्रकृतियों में २७ कर्म प्रकृतियों के क्षय या उपशम हो जाने पर जब मात्र संज्वलन लोभ शेष रहता है, तब इस गुणस्थान की प्राप्ति करता है। इस गुण-स्थान को सूक्ष्म सम्पराय इसलिये कहा जाता है, क्योंकि इसमें आध्यात्मिक पतन के कारणों में मात्र सूक्ष्म लोभ ही शेष रहता है। टाँटिया के शब्दों में "आध्यात्मिक विकास की उच्चता में रहे हुए इस सूक्ष्म लोभ की व्याख्या अवचेतन रूप से शरीर के प्रति रहे हुए राग के अर्थ में की जा सकती है"[1]।

(११) उपशान्त मोह गुण थान—जब आध्यात्म मार्ग का साधक पूर्व अवस्था में रहे हुए सूक्ष्म लोभ को भी उपशांत कर देता है, तब यह ऐसी विकास-श्रेणी को प्राप्त करता है। लेकिन आध्यात्मिक विकास में अग्रसर हुए साधक के लिए यह अवस्था अत्यन्त खतरनाक है। विकास की इस कक्षा में मात्र वे ही आत्माएँ आती हैं, जो वासनाओं के दमन के मार्ग या उपशम श्रेणी से विकास करती हैं। जो आत्माएँ वासनाओं के सर्वथा निर्मूल करते हुए क्षयिक श्रेणी से विकास करती हैं, वे इस वर्ग में नहीं आकर सीधे १२वें गुणस्थान में आती हैं। यद्यपि यह नैतिक विकास की एक उच्चतम अवस्था है, लेकिन निर्वाण के आदर्श से संयोजित नहीं होने के कारण साधक का यहाँ से लौटना अनिवार्य हो जाता है। यह आत्मोत्कर्ष की वह अवस्था है, जहाँ से पतन निश्चित होता है। प्रश्न होता है ऐसा क्यों? जैन विचारकों के अनुसार नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास की दो विधियाँ हैं, एक क्षायिक विधि

1. Jain Studies P. 278.

और दूसरी उपशम विधि। क्षायिक विधि में वासनाओं एवं कषायों को नष्ट करते हुए आगे बढ़ा जाता है और उपशम विधि में उनको दबाकर आगे बढ़ा जाता है। एक तीसरी विधि इन दोनों के मेल से बनती है, जिसे क्षायोपशम विधि कहते हैं। जिसमें आंशिक रूप में वासनाओं एवं कषायों को नष्ट करके और आंशिक रूप में उन्हें दबा करके आगे बढ़ा जाता है। ७वें गुणस्थान तक तो साधक क्षायिक, औपशमिक अथवा उनके संयुक्त रूप क्षयोपशम विधि में से किसी एक द्वारा अपनी विकास-यात्रा कर लेता है, लेकिन ८वें गुण-स्थान से इन विधियों का तीसरा संयुक्त रूप समाप्त हो जाता है और साधक को क्षय और उपशम विधि में से किसी एक को अपना कर आगे बढ़ना होता है। जो साधक उपशम विधि से वासनाओं एवं कषायों को दबाकर आगे बढ़ते हैं, वे क्रमशः विकास करते हुए इस ११वें उपशान्तमोह नामक वर्ग में आते हैं। उपशम, दमन अथवा निरोध के द्वारा आध्यात्मिक एवं नैतिक विकास की यह अन्तिम अवस्था है, इस अवस्था में वासनाओं एवं कषायों का पूर्ण निरोध हो जाता है। लेकिन जैनदर्शन में उपशमन या दमन साधना का सच्चा मार्ग नहीं है, उसमें स्थायित्व का अभाव होता है। दुष्प्रवृतियाँ यदि नष्ट नहीं हुई हैं तो चाहे उन्हें कितना ही दबाकर आगे बढ़ा जावे उनके प्रगटन को अधिक समय के लिये रोका नहीं जा सकता। वरन् जैसे-जैसे दमन बढ़ता जाता है, वैसे-वैसे उनके अधिक वेग से विस्फोटित होने की सम्भावना बढ़ती जाती है। यही कारण है कि जो साधक उपशम या दमन मार्ग से आध्यात्मिक विकास करता है, उसके पतन को सम्भावना निश्चित होती है। यह वर्ग इन वासनाओं के विरोध की पराकाष्ठा है, अतः उपशम या निरोध-मार्ग का साधक स्वल्पकाल (४८ मिनट) तक इस वर्ग में रहकर निरुद्ध वासनाओं एवं कषायों के पुनः प्रकटन के फलस्वरूप यहाँ से नीचे गिर जाता है। आचार्य नेमिचन्द्र गोम्मट्टसार में लिखते हैं कि जिस प्रकार शरद ऋतु में सरोवर का पानी मिट्टी के नीचे जम जाने से स्वच्छ दिखाई देता है लेकिन उसकी निर्मलता स्थायी नहीं होती है, मिट्टी के कारण समय आने पर वह पुनः मलिन हो जाता है, उसी प्रकार जो आत्माएँ मिट्टी के समान कर्मबल के दब जाने से नैतिक प्रगति एवं आत्मशुद्धि की इस अवस्था को प्राप्त करते हैं, वे समयावधि के पश्चात् पुन पतित हो जाते हैं[1] अथवा जिस प्रकार राख में दबी हुई अग्नि वायु के योग से राख के उड़ जाने पर प्रज्वलित होकर अपना काम करने लगती है, उसी प्रकार दमित वासनाएँ संयोग पाकर पुनः प्रज्वलित हो जाती हैं और साधक पुनः पतन की ओर चला जाता है। इस सम्बन्ध में गीता और जैनाचार दर्शन का मतैक्य है। दमन एक सीमा पश्चात् अपना मूल्य खो देता है। गीता कहती है दमन से विषयों का निवर्तन तो हो जाता है, लेकिन विषयों के पीछे रहने वाले रस अर्थात् वैषयिकवृत्ति का निवर्तन नहीं होता। वस्तुतः उपशमन की प्रक्रिया में संस्कार निर्मूल नहीं होने से उनकी परम्परा समय पाकर पुनः प्रवृद्ध हो जाती है, इसीलिए कहा गया है कि उपशम-श्रेणी या दमन के द्वारा आध्यात्मिक विकास करने वाला साधक साधन के उच्च स्तर पर जाकर भी पतित हो जाता है। यह ग्यारहवां गुणस्थान अवश्य पुनरावृत्ति का है, जबकि अग्रिम बारहवां गुणस्थान अपुनरावृत्ति का है।

१. कदकफलजुदजलं वा सरये सरवाणियं व णिम्मलयं।
सयलोवसतं मोहो उवसंतकसायमो होदि ॥—गोम्मट्टसार ६१

(१२) क्षीण मोह गुणस्थान– जैसा कि हम पूर्व में बता चुके हैं कि जो साधक उपशम या निरोध विधि से आगे बढ़ते हैं वे ११वें गुणस्थान तक पहुँच कर पुनः पतित हो जाते हैं, लेकिन जो साधक क्षायिक विधि अर्थात् वासनाओं एवं कषायों का क्षय करते हुए या उन्हें निर्मूल करते हुए आगे विकास करते हैं, वे १०वें गुणस्थान में रहे हुए अवशिष्ट सूक्ष्म लोभ को भी नष्ट कर सीधे १२वें गुणस्थान में आ जाते हैं। जैन दृष्टि से इस वर्ग में आने वाला साधक मोहकर्म की २८ प्रकृतियों को पूर्णरूपेण समाप्त कर देता है और इसी कारण इस गुणस्थान को क्षीण-मोह गुणस्थान कहा जाता है। यह अवस्था नैतिक विकास की पूर्णता है, इस अवस्था में आने पर साधक के लिये कोई नैतिक कर्तव्य शेष नहीं रहता है। उसके जीवन में नैतिकता और अनैतिकता के मध्य होने वाला संघर्ष सदैव के लिए समाप्त हो जाता है क्योंकि संघर्ष के कारण कोई भी वासना अवशेष नहीं रहती है। उसकी समस्त वासनाएँ समस्त आकांक्षाएँ क्षीण हो चुकी होती हैं। ऐसा साधक राग-द्वेष से भी पूर्णतः मुक्त हो जाता है, क्योंकि राग द्वेष का कारण मोह इस स्थिति में समाप्त हो जाता है। इस नैतिक पूर्णता की अवस्था को यथाख्यात चारित्र कहते हैं, दूसरे शब्दों में इसे यथार्थ आचरण भी कह सकते हैं। जैन विचारणा के अनुसार मोह कर्म आठ कर्मों में प्रधान है, लाक्षणिक शब्दों में यदि कहें तो यह बन्धन में डालने वाले कर्मों की सेना का प्रधान सेनापति है, इसके परास्त हो जाने पर शेष कर्म भी भागने की तैयारी में लग जाते हैं। मोह-कर्म के नष्ट हो जाने के पश्चात् थोड़े ही समय में दर्शनावरण, ज्ञानावरण, अन्तराय यह तीनों कर्म भी नष्ट होने लगते हैं। क्षायिक मार्ग पर आरूढ़ साधक १०वें गुणस्थान के अन्तिम चरण में उस अवशिष्ट सूक्ष्म लोभांस को नष्ट कर इस १२वें गुणस्थान में आते हैं और एक अन्तर्मूहूत जितने अल्पकाल तक इसमें स्थित रहते हुए इसके अन्तिम चरण में ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय नामक तीनों कर्मों को नष्ट कर अनन्तज्ञान, अनन्त दर्शन और अनन्त शक्ति से शुरू हो विकास की अग्रिम श्रेणी में आरूढ़ हो जाता है।

साधक को विकास की इस कक्षा में आ जाने पर पतन का कोई भय ही नहीं रहता है। वह विकास की अग्रिम कक्षाओं में ही बढ़ता है। जैसा कि हमने देखा यह अवस्था नैतिक पूर्णता की अवस्था है और व्यक्ति जब यथार्थ नैतिक पूर्णता को प्राप्त कर लेता है तो आध्यात्मिक पूर्णता भी उपलब्ध हो ही जाती है। विकास की शेष दो श्रेणियाँ उसी आध्यात्मिक पूर्णता की उपलब्धि से सम्बन्धित हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन नैतिकता में आध्यात्मिकता और नैतिकता दोनों अलग-अलग तथ्य न होकर एक दूसरे से संयोजित है। नैतिकता क्रिया है, आचरण है और आध्यात्मिकता उसकी उपलब्धि है। विकास की यह अवस्था नैतिकता जगत् से आध्यात्मिकता जगत् में संक्रमण की अवस्था है। यहाँ नैतिकता की सीमा परिसमाप्त होती है और विशुद्ध आध्यात्मिकता का क्षेत्र प्रारम्भ हो जाता है।

(१३ सयोगी केवली गुणस्थान—१२वें गुणस्थान के प्रारम्भ में ही मोह-कर्म तो क्षीण हो जाता और उसके अन्तिम चरण में साधक ज्ञानावरण दर्शनावरण और अन्तराय इन तीन कर्मों का भी क्षय कर देता है और इस प्रकार चारों घाती कर्मों का क्षय करके अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन और अनन्त शक्ति से युक्त हो आध्यात्मिक विकास की इस कक्षा में आ जाता है। इस वर्ग में आने वाला साधक अब साधक नहीं रहता, क्योंकि उसकी साधना के

लिए कुछ भी परिशेष नहीं रहा होता है। लेकिन उसे सिद्ध भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसकी आध्यात्मिक पूर्णता में अभी कुछ कमी बनी हुई है। अष्ट कर्मों में उसके उपरोक्त ४ घाती कर्म तो क्षय हो ही जाते हैं, लेकिन शेष चार अघाती कर्म बाकी रहते हैं। आयु, नाम, गोत्र और वेदनीय इन चार कर्मों के बने रहने के कारण आत्मा देह से अपने सम्बन्ध का परित्याग नहीं कर पाता और यही कारण है कि बन्धन के मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद और योग इन पाँच कारणों में योग के अतिरिक्त शेष चार कारण तो समाप्त हो जाते हैं, लेकिन आत्मा का शरीर के साथ सम्बन्ध वना रहने के कारण कायिक, वाचिक और मानसिक व्यापार, जिन्हें जैन शब्दावली में योग कहा जाता है, होते रहते हैं। इस प्रकार इस अवस्था में मानसिक, वाचिक और कायिक क्रियाएँ होती रहती हैं और उनके कारण बन्धन भी होता रहता है, लेकिन कषायों के अभाव में उसमें टिकाव नहीं होता, पहले क्षण में बन्ध होता है दूसरे क्षण में उसका विपाक ( प्रदेशोदय के रूप में ) होता है और तीसरे क्षण में वे कर्म परमाणु निर्जरित हो जाते हैं। इस अवस्था में योगों के कारण होने वाले बन्धन और विपाक की प्रक्रिया को कर्म-सिद्धान्त की मात्र औपचारिकता ही समझना चाहिये। इन योगों के अस्तित्व के कारण ही इस अवस्था को सयोगी केवलीगुणस्थान कहा जाता है। यह अवस्था साधक और सिद्ध के बीच की अवस्था है। इस अवस्था में स्थित व्यक्ति को जैन विचारणा में अर्हत, सर्वज्ञ एवं केवली कहा जाता है। वस्तुतः यह वेदान्त की जीवन्मुक्ति या सदेह मुक्ति की अवस्था है।

(१४) अयोगी केवली गुणस्थान—सयोगी केवली गुणस्थान में यद्यपि आत्मा आध्यात्मिक पूर्णता को प्राप्त कर लेती है, लेकिन फिर भी आत्मा का शरीर के साथ सम्बन्ध बना रहने से शारीरिक उपाधियाँ तो लगी रहती हैं। प्रश्न होता है कि वह इन शारीरिक उपाधियों को समाप्त करने का प्रयास क्यों नहीं करता? इसका प्रथम उत्तर यह है १२वें गुणस्थान में आकर साधक की समग्र इच्छाएँ समाप्त हो जाती हैं, अतः उसमें न जीवन की कामना होती है न मृत्यु की चाह, अतः वह शारीरिक उपाधियों को निर्मूल करने का भी कोई प्रयास नहीं करता। दूसरे साधना के द्वारा उन्हीं कर्मों का क्षय हो सकता है, जो उदय में नहीं आये हैं अर्थात् जिनका फलविपाक प्रारम्भ नहीं हुआ है। जिन कर्मों का फलभोग प्रारम्भ हो जाता है, उनको फलभोग की मध्यावस्था में परिवर्तित या क्षीण नहीं किया जा सकता है। वेदान्तदर्शन में भी इस बात को स्वीकार किया है। आदरणीय तिलकजी लिखते हैं 'जिन कर्मफलों का भोग आरम्भ होने से यह शरीर एवं जन्म मिला है उनके, भोगे बिना छुटकारा नहीं है ( प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः ) क्योंकि नाम ( शरीर ) गोत्र एवं आयुष्य कर्म का विपाक साधक के जन्म से ही प्रारम्भ हो जाता है। साथ ही शरीर की उपस्थिति तक शारीरिक अनुभूतियों ( वेदनीय ) का भी होना आवश्यक होता है, अतः पुरुषार्थ एवं साधना के द्वारा इनमें कोई परिवर्तन कर पाना सम्भव नहीं होता है। यही कारण है कि जीवन्मुक्त शारीरिक उपाधियों का निष्काम भाव से उनकी उपस्थिति तक भोग करता रहता है। लेकिन जब वह इन शारीरिक उपाधियों की समाप्ति को निकट देखता है तो शेष कर्मावरणों को समाप्त करने के लिए यदि आवश्यक हो तो प्रथम केवलिसमुद्घात करता है तत्पश्चात् सूक्ष्म क्रिया प्रतिपादित शुक्ल ध्यान के द्वारा मानसिक, वाचिक एवं कायिक व्यापारों

का निरोध कर लेता है तथा समुच्छिन्न क्रियाप्रतिपादित शुक्ल ध्यान द्वारा निष्प्रकम्प स्थिति को प्राप्त करके शरीर का त्याग कर निरुपाधि सिद्धि या मुक्ति को प्राप्त कर लेता है। गुणस्थान का यह अन्तिम चरण अत्यन्त अल्प होता है। जितना समय पाँच ह्रस्व स्वरों अ, इ, उ, ऋ, लृ को मध्यम स्वर से उच्चारित करते में लगता है, उतने ही समय तक इसमें आत्मा की अवस्थिति होती है। यह गुणस्थान अयोगी केवलीगुणस्थान कहा जाता है, क्योंकि इस अवस्था में केवली के समग्र कायिक, वाचिक और मानसिक व्यापार जिन्हें योग कहा जाता है, पूर्णतः निरुद्ध हो जाते हैं। यह योग संन्यास है, यही सर्वांगीण पूर्णता है, चरम आदर्श की उपलब्धि है। बाद की जो अवस्था है, उसे जैन विचारकों ने मोक्ष, निर्वाण, शिवपद एवं निर्गुण ब्रह्म स्थिति कहा है[1]।

## बौद्ध साधना में आध्यात्मिक विकास की भूमियाँ

चाहे जैन और बौद्ध साधना पद्धतियों में निर्वाण या मुक्ति के स्वरूप को लेकर मत वैभिन्य रहा हो फिर भी दोनों का आदर्श निर्वाण की उपलब्धि ही रहा है और साधक जितना अधिक निर्वाण की भूमिका के समीप होता है, उतना ही अधिक आध्यात्मिक विकास की उच्चता को प्राप्त करता है। आध्यात्मिक विकास की इन १४ भूमियों को जैन धर्म के सभी आभ्यान्तर सम्प्रदाय स्वीकृत करते हैं, लेकिन बौद्ध परम्परा में आध्यात्मिक विकास की भूमियों की मान्यता को लेकर मतवैभिन्य है। श्रावकयान अथवा हीनयान सम्प्रदाय, जिसका लक्ष्य वैयक्तिक निर्वाण अथवा अर्हत् पद की प्राप्ति है, आध्यात्मिक विकास की चार भूमियाँ मानता है। जबकि महायान सम्प्रदाय, जिसका चरम लक्ष्य बुद्धत्व की प्राप्ति के द्वारा लोक-मंगल की साधना है, आध्यात्मिक विकास की दस भूमियाँ मानता है। हम क्रमशः दोनों सम्प्रदायों के दृष्टिकोणों को प्रस्तुत करने का प्रयास करेंगे।

(अ) बौद्ध धर्म में भी जैन धर्म के समान जगत् के प्राणियों की दो श्रेणियाँ मानी गयी हैं। (१) पृथक्जन (मिथ्या दृष्टि) तथा (२) आर्य (सम्यक् दृष्टि) मिथ्या दृष्टि अथवा पृथक्जन अवस्था का काल प्राणी के अविकास का काल है। विकास का काल तो तभी प्रारंभ होता, है जब साधक सम्यक्दृष्टि को ग्रहण कर निर्वाण मार्ग पर आरूढ़ हो जाता है। फिर सभी पृथक्जन (मिथ्या दृष्टि) समान नहीं होते हैं, उनमें तारतम्य है। कुछ मिथ्यादृष्टि सदाचारी होते हैं तथा सम्यक्दृष्टि के अतिनिकट होते हैं। अतः पृथक्जन भूमि को दो भागों में बाँटा गया है (१) प्रथम अन्ध पृथक् जन भूमि—यह अज्ञान एवं मिथ्या दृष्टित्व की तीव्रता की अवस्था है और (२) दूसरी कल्याण पृथक् जनभूमि – मज्झिम निकाय में इस भूमिका का निर्देश मिलता है। इसे धर्मानुसारी या श्रद्धानुसारी भूमिका कहा गया है। इस भूमिका में साधक निर्वाण मार्ग जी ओर अभिमुख तो होता है, लेकिन उसे प्राप्त नहीं करता है। इसकी तुलना जैन विचारणा में साधक की मार्गानुसारी अवस्था से की जा सकती है[2]। हीनयान सम्प्रदाय के अनुसार सम्यक् दृष्टि सम्पन्न निर्वाण मार्ग पर आरूढ़ साधक को अपने लक्ष्य

१. योग संन्यासतस्त्यागी योगानप्यखिलांस्त्यजेत्।
इत्येवं निर्गुणं ब्रह्म परोक्तमुपपद्यते—ज्ञानासार, त्यागाष्टक ७

२. पं० सुखलाल जी ने भी इसे मार्गानुसारी अवस्था से तुलनीय माना है।

(अर्हत् अवस्था) को प्राप्त करने तक निम्न चार भूमियों (अवस्थाओं) को पार करना होता है।

(१) श्रोतापन्न भूमि (२) सकृदागामी भूमि (३) अनागामी भूमि (४) अर्हत् भूमि स्मरण रखना चाहिये कि प्रत्येक भूमि में दो अवस्थाएँ होती हैं—१. साधना की व्यवस्था (मार्गावस्था) तथा २. सिद्धावस्था (फलावस्था)।

(१) श्रोतापन्न भूमि—श्रोतापन्न जिसका शाब्दिक अर्थ होता है धारा में पड़ने वाला। अर्थात् जो साधक साधना अथवा कल्याण मार्ग के प्रवाह में गिरकर अपने लक्ष्य की ओर बढ़ रहा है। बौद्ध विचारणा के अनुसार जब साधक निम्न तीन संयोजनों (बन्धनों) का क्षय कर देता है, तब वह इस अवस्था को प्राप्त करता है (१) सत्काय दृष्टि—देहात्म बुद्धि अर्थात् शरीर या नश्वर देह को आत्मा मानना, उसके प्रति ममत्व या मेरापन रखना (स्वकाये दृष्टि: आत्मात्मीय दृष्टि:-चन्द्रकीर्ति) (२) विचिकित्सा-संदेहात्मकता तथा (३) शील-व्रत परामर्श अर्थात् व्रत उपवास आदि में आसक्ति दूसरे शब्दों में मात्र कर्म-काण्ड के प्रति रुचि। इस प्रकार जब साधक दार्शनिक मिथ्या दृष्टिकोण (सत्काय दृष्टि) एवं कर्म-काण्डात्मक मिथ्या दृष्टिकोण (शीलव्रत परामर्श) का त्याग कर सर्व प्रकार के संशयों (विचिकित्सा) की अवस्था को पार कर जाता है, तब वह इस श्रोतापन्न भूमि पर आरूढ़ हो जाता है। दार्शनिक एवं कर्मकाण्डात्मक मिथ्या दृष्टिकोणों एवं संदेहशीलता के समाप्त हो जाने के कारण इस भूमिका से पतन की सम्भावना नहीं रहती है और साधक निर्वाण की दिशा में अभिमुख हो प्रगति करता रहता है। श्रोतापन्न साधक निम्न चार अंगों से सम्पन्न होता है—

१. बुद्धानुस्मृति—बुद्ध में निर्मल श्रद्धा से युक्त होता है।
२. धर्मानुस्मृति—धर्म में निर्मल श्रद्धा से युक्त होता है।
३. संघानुस्मृति—संघ में निर्मल श्रद्धा से युक्त होता है।
४. शील एवं समाधि से युक्त होता है।

श्रोतापन्न अवस्था को प्राप्त साधक विचार (दृष्टिकोण) एवं आचार दोनों से शुद्ध होता है। जो साधक इस श्रोतापन्न अवस्था को प्राप्त कर लेता है, वह अधिक से अधिक सात जन्मों में निर्वाण लाभ कर ही लेता है।

जैन विचारणा के अनुसार क्षायिक सम्यक्त्व से युक्त चतुर्थ सम्यक् दृष्टि गुणस्थान से सातवें अप्रमत्त संयत गुणस्थान तक की जो अवस्थाएँ हैं, उनकी तुलना श्रोतापन्न अवस्था से की जा सकती है। क्योंकि जैन धर्म के अनुसार भी इन अवस्थाओं में साधक दर्शनविशुद्धि एवं चरित्र विशुद्धि से युक्त होता है। इन अवस्थाओं में सातवें गुणस्थान तक वासनाओं का प्रकटन तो समाप्त हो जाता है लेकिन, उनके बीज (राग-द्वेष एवं मोह) सूक्ष्म रूप में बने रहते हैं। कषायों के तीनों चौक समाप्त होकर मात्र संज्वलन चौक शेष रहता है। इसी बात को बौद्ध धर्म यह कह कर प्रकट करता है कि श्रोतापन्न अवस्था में कामधातु (वासनाएँ) तो समाप्त हो जाती है, लेकिन रूप धातु (आश्रव-राग, द्वेष एवं मोह) शेष रहती है।

(२) सकृदागामी भूमि—श्रोतापन्न अवस्था में साधक कामराग (इन्द्रिय लिप्सा) तथा प्रतिघ (दूसरे के अनिष्ट करने की भावना) नामक अशुभ बन्धक प्रवृत्तियों का क्षय करता है, लेकिन उसमें बन्धन के कारण आश्रवों (राग, द्वेष और मोह) का पूर्णतः अभाव नहीं होता। सकृदागामी भूमि में उसकी साधना का मुख्य लक्ष्य 'आश्रव क्षय' ही होता है।

सकृदागामी भूमि के अन्तिम चरण में साधक पूर्ण रूप से कामराग ( वासनाएँ ) और प्रतिघ ( द्वेष ) को समाप्त कर देता है और अनागामी भूमि की दिशा में आगे बढ़ जाता है।

सकृदागामी भूमि की तुलना जैन विचारणा के आठवें गुणस्थान से की जा सकती है। दोनों दृष्टिकोणों के अनुसार साधक इस अवस्था में बन्धन के मूलकारण राग, द्वेष एवं मोह का प्रहाण करता है और विकास की अग्रिम अवस्था, जिसे जैन विचारणा क्षीणमोह गुणस्थान और बौद्ध विचारणा अनागामी भूमि कहती है, में प्रविष्ट हो जाता है। जैन विचारणा के अनुसार जो साधक इन गुणस्थानों की साधनावस्था में ही आयुष्य पूर्ण कर लेता है, वह अधिक से अधिक तीसरे जन्म में निर्वाण को प्राप्त कर लेता है, जबकि बौद्ध विचारणा के अनुसार सकृदागामी भूमि के साधना काल में मृत्यु प्राप्त करने वाला साधक एक बार ही पुनः संसार में जन्म ग्रहण करता है। दोनों विचारणाओं का इस सन्दर्भ में मतैक्य है कि जो साधक इस साधना को पूर्ण कर लेता है, वह अनागामी या क्षीण मोह गुणस्थान की भूमिका को प्राप्त कर उसी जन्म में अर्हत् पद एवं निर्वाण की प्राप्ति कर लेता है।

(३) अनागामी भूमि—जब साधक प्रथम श्रोतापन्न भूमिका में सत्कार्य दृष्टि, विचिकित्सा और शीलव्रत परामर्श इन तीनों संयोजनों तथा सकृदागामी में कामराग और प्रतिघ इन दो संयोजनों को इस प्रकार पाँच संयोजनों को नष्ट कर देता है, वह अनागामी भूमि को प्राप्त हो जाता है। इस अवस्था को प्राप्त साधक यदि विकास की दिशा में आगे बढता है तो मृत्यु के प्राप्त होने पर ब्रह्म लोक में जन्म लेकर वहीं से सीधे निर्वाण की प्राप्ति कर लेता है।

वैसे साधनात्मक दिशा में आगे बढ़ने वाले साधक का कार्य इस अवस्था में यह होता है कि वह शेष पाँच संयोजन १. रूप राग, २. अरूप राग, ३. मान, ४. औद्धत्य और ५. अविद्या के नाश का प्रयास करे। जब साधक इन पाँचों संयोजनों का नाश कर देता है, तब वह विकास की अग्रिम भूमिका अर्हतावस्था को प्राप्त कर लेता है। जो साधक इस अग्रिम भूमिका को प्राप्त करने के पूर्व ही साधना काल में मृत्यु को प्राप्त हो जाते हैं, वे ब्रह्मलोक में जन्म लेकर वहाँ शेष पाँच संयोजनों के नष्ट हो जाने पर निर्वाण का लाभ प्राप्त कर लेते हैं। उन्हें पुनः इस लोक में जन्म लेने की आवश्यकता नहीं रहती है। अनागामी भूमि की तुलना जैन मत के क्षीणमोह गुणस्थान से की जा सकती है, लेकिन यह तुलना अनागामी भूमि के उस अन्तिम चरण में ही समुचित होती है, जब अनागामी भूमि का साधक दसों संयोजनों के नष्ट हो जाने पर अग्रिम अर्हत भूमिका में प्रस्थान करने की तैयारी में होता है। साधारण रूप से आठवें से बारहवें गुणस्थान तक की सभी अवस्थाएँ इस भूमिका के अन्तर्गत आती हैं।

(४) अर्हतावस्था—जब साधक भिक्षु उपरोक्त दसों संयोजनों या बन्धनों को तोड़ देता है, तब वह अर्हतावस्था को प्राप्त कर लेता है। सम्पूर्ण भावों के समाप्त हो जाने के कारण वह कृतकार्य हो जाता है, अर्थात् नैतिक विकास की दिशा में उसे कुछ करणीय नहीं रहता; यथापि वह संघ की सेवा के लिए कियाएँ करता रहता है[1]। समस्त बन्धनों या संयोजनों के नष्ट हो जाने के कारण उसके समस्त क्लेशों या दुःखों का प्रहाण हो जाता है। वस्तुतः यह जीवनमुक्ति की अवस्था है। जैन विचारणा में इस अर्हतावस्था की तुलना सयोगी केवली गुण स्थान से की जा सकती है। दोनों विचारणाएँ इस भूमिका के सम्बन्ध में काफी निकट हैं।

१. देखिये - विनयपिटक चूलवग्ग खंधक ४।४।

(ब) महायान सम्प्रदाय में दसमभूमिशास्त्र के अनुसार आध्यात्मिक विकास की निम्न दस भूमियाँ ( अवस्थाएँ ) मानी गई हैं। (१) प्रमुदिता, (२) विमला, (३) प्रभाकरी (४) अर्चिष्मती, (५) सुदुर्जया, (६) अभिमुक्ति, (७) दूरंगमा, (८) अचला, (९) साधुमती और (१०) धर्म मेधा। हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि हीनयान से महायान की ओर संक्रमण काल में लिखे गये महावस्तु नामक ग्रन्थ में (१) दुरारोहा, (२) वर्द्धमान, (३) पुष्पमण्डिता, (४) रूचिरा, (५) चित्तविस्तार, (६) रूपमती, (७) दुर्जया, (८) जन्मनिदेश, (९) यौवराज और (१०) अभिषेक नामक जिन दस भूमियों का विवेचन मिलता है, वे महायान की पूर्वोक्त दस भूमियों से भिन्न हैं। यद्यपि महायान का दस भूमियों का सिद्धान्त इसी मूलभूत धारणा के आधार पर विकसित हुआ है तथापि महायान ग्रन्थों में कहीं दस से अधिक भूमियों का विवेचन भी मिलता है। असंग के महायान सूत्रालंकार और लंकावतार सूत्र में इन भूमियों की संख्या ११ हो जाती है। महायान सूत्रालंकार में प्रथम भूमि को अधिसुक्तिचर्या भूमि कहा गया है और अन्तिम बुद्धभूमि का भूमियों की संख्या में परिगणन नहीं किया गया है। इसी प्रकार लंकावतार सूत्र में धर्म मेधा और तथागत भूमियों (बुद्ध भूमि) को अलग-अलग माना गया है।

(१) अधिमुक्त चर्या भूमि—वैसे अन्य ग्रन्थों में प्रमुदिता को प्रथम भूमि माना गया है लेकिन असंग प्रथम अधिमुक्तचर्या भूमि और तत्पश्चात् प्रमुदिता भूमि की विवेचना करते हैं। अधिमुक्तचर्या भूमि में साधक को पुद्गल नैरात्म्य और धर्मनैरात्म्य का अभिसमय (यथार्थज्ञान) होता है। यह दृष्टि विशुद्धि की अवस्था है। इस भूमि की तुलना जैनविचारणा में चतुर्थ अविरत सम्यक् दृष्टि गुणस्थान से की जा सकती है। इसे बोधिप्रणिधिचित की अवस्था कहा जा सकता है। बोधिसत्व इस भूमि में दानपारमिता का अभ्यास करता है।

(२) प्रमुदिता—इसमें अधिशील शिक्षा होती है। यह शीलविशुद्धि सम्बन्धी प्रयासों भी अवस्था है। इस भूमि में बोधिसत्व लोकमंगल की साधनभूत बोधि को पाकर प्रमोद का अनुभव करता है। इसे बोधिप्रस्थान चित्त की अवस्था कहा जा सकता है। बोधिप्रणिधिचित्त मार्ग का ज्ञान है, लेकिन बोधिप्रस्थानचित्त मार्ग में गमन की प्रक्रिया है। जैनविचारणा में इस भूमि की तुलना पंचम देशविरत एवं षष्ठ सर्वविरत नामक गुणस्थानों से की जा सकती है। इस भूमि का लक्षण है कर्मों की अविप्रणाशव्यवस्था अर्थात् यह ज्ञान की प्रत्येक कर्म का भोग अनिवार्य है, कर्म अपना फल दिये बिना नष्ट नहीं होता। बोधिसत्व इस भूमि से शील पारमिता का अभ्यास करता है। वह अपने शील को विशुद्ध करता है, सूक्ष्म से सूक्ष्म अपराध भी नहीं करता है। पूर्णशील विशुद्धि की अवस्था में वह अग्रिम विमला विहार भूमि में प्रविष्ट हो जाता है।

(३) विमला—इस अवस्था में बोधिसत्व (साधक) अनैतिक आचरण से पूर्णतया मुक्त होता है। दुःशीलता का मल पूर्णतया नष्ट हो जाता है। इसलिए इसे विमला भूमि कहते हैं। यह आचरण की पूर्ण शुद्धि की अवस्था है। इस भूमि में बोधिसत्व शान्तिपारमिता का अभ्यास करता है। यह अधिचित्त शिक्षा है। इस भूमिका का लक्षण है—ध्यान प्राप्ति, इसमें अच्युत समाधि का लाभ होता है। जैनविचारणा में इस भूमि की तुलना अप्रमत्त संयत नामक सप्तम गुणस्थान से की जा सकती है।

(४) प्रभाकरी—इस भूमि में अवस्थित साधक को समाधि बल से अप्रमाण धर्मों का अवभास या साक्षात्कार होता है, एवं साधक बोधि पाक्षिक धर्मों की परिणामना लोक हित के लिए संसार में करता है, अर्थात् वह बुद्ध का ज्ञान रूपी प्रकाश लोक में वितरित करता है। इसीलिए इस भूमि को प्रभाकरी कहा जाता है। इसे भी जैन विचारणा के अप्रमत्त संयत नामक सातवें गुणस्थान से ही तुलनीय माना जा सकता है।

(५) अर्चिष्मती—इस भूमि में क्लेशावरण और ज्ञेयावरण का नाश होता है। प्रज्ञा अर्चि (लपट) का काम करती है, जिससे क्लेशावरण और ज्ञेयावरण का दाह होता है। आध्यात्मिक विकास की यह भूमिका जैनविचारणा के अपूर्वकरण नामक आठवें गुणस्थान से तुलनीय है, क्योंकि जिस प्रकार इस भूमि में साधक क्लेशावरण और ज्ञेयावरण का नाश करता है उसी प्रकार आठवें गुणस्थान में भी साधक ज्ञानावरणीय आदि कर्मों का इस स्थिति घात करता है। इसमें साधक वीर्य पारमिता का अभ्यास करता है।

(६) सुदुर्जया—इस भूमि में तत्वपरिपाक अर्थात् प्राणियों के धार्मिक भावों को परि-पुष्ट करते हुए एवं स्वचित्त की रक्षा करते हुए, दुःख पर विजय प्राप्त की जाती है, यह कार्य अतिदुष्कर होने से इस भूमि को 'दुर्जया' कहते हैं। इस भूमि में प्रतीत्य समुत्पाद के साक्षात्कार के कारण भवापपत्ति (उर्ध्व लोकों में उत्पत्ति) विषयक संक्लेशों से अनुरक्षण हो जाता है। बोधिसत्व इस भूमि में ध्यान पारमिता का अभ्यास करता है। इस भूमि की तुलना जैन विचा-रणा ८ से ११ वें गुणस्थान तक की अवस्था से की जा सकती है। जैन और बौद्ध दोनों विचारणाओं के अनुसार साधना की यह अवस्था अत्यन्त ही दुष्कर होती है।

(७) अभिमुखी—प्रज्ञापारमिता के आश्रय से बोधिसत्व (साधक) संसार और निर्वाण दोनों के प्रति अभिमुख होता है। यथार्थ प्रज्ञा के उदय से उसके लिए संसार और निर्वाण में कोई अन्तर नहीं होता। अब संसार उसके लिए बंधक नहीं रहता। निर्वाण की दिशा में अभि-मुख होने से यह भूमि अभिमुखी कही जाती है। इस भूमि में प्रज्ञापारमिता की साधना पूर्ण होती है। चौथी पाँचवीं और छठी भूमियों में अधिप्रज्ञा शिक्षा होती है अर्थात् प्रज्ञा की साधना होती है, जो इस भूमि में पूर्णता को प्राप्त होती है। तुलना की दृष्टि से यह भूमि सूक्ष्म-सम्पराय नामक बारहवें गुणस्थान की पूर्वावस्था के समान है।

(८) दूरंगमा—इस भूमि में बोधिसत्व साधक एकान्तिक मार्ग अर्थात् शाश्वतवाद उच्छेदवाद आदि से बहुत दूर हो जाता है, ऐसे विचार उसके मन में उठते नहीं हैं। जैन परि-भाषा में यदि कहें तो यह आत्मा की पक्षातिक्रांत अवस्था है, संकल्पशून्यता है, साधना की पूर्णता है, जिसमें साधक को आत्मसाक्षात्कार होता है। बौद्ध विचारणा के अनुसार भी इस अवस्था में बोधिसत्व की साधना पूर्ण हो जाती है वह निर्वाणप्राप्ति के सर्वथा योग्य होता है। इस भूमि में बोधिसत्व का कार्य प्राणियों को निर्वाण मार्ग में लगाना होता है। इस अवस्था में वह सभी पारमिताओं का पालन करता है, एवं विशेष रूप से उपाय कौशल्य पारमिता का अभ्यास करता है। यह भूमि जैनविचारणा बारहवें गुणस्थान के अन्तिम चरण की साधना को अभिव्यक्त करती है क्योंकि जैनविचारणा के अनुसार भी इस अवस्था में आकर साधक निर्वाण प्राप्ति के सर्वथा योग्य होता है।

(९) अचला—संकल्पशून्यता एवं विषयरहित अनिमित्त बिहारी समाधि की उपलब्धि से यह भूमि अचल कहलाती है। विषयों के अभाव से चित्त संकल्पशून्य होता है और संकल्पशून्य होने से चित्त अविचल होता है। क्योंकि विचार एवं विषय ही चित्त की चंचलता के कारण होते हैं, जबकि इस अवस्था में उनका पूर्णतया अभाव होता है। चित्त के संकल्पशून्य होने से इस अवस्था में तत्व का साक्षात्कार हो जाता है। यह भूमि तथा अग्रिम साधुमती और धर्म मेघा भूमियाँ जैनविचारणा के सयोगी केवली नामक तेरहवें गुणस्थान के समकक्ष मानी जा सकती है।

(१०) साधुमती—इस भूमि में कोधिसत्व का हृदय सभी प्राणिओं के प्रति शुभ भावनाओं से परिपूर्ण होता है। इस भूमि का लक्षण है, सत्वपाक अर्थात् प्राणियों के बोधिबीज को परिपुष्ट करना। इस भूमि में समाधि की विशुद्धता एवं प्रतिसंविन्मति (विश्लेषणात्मक अनुभव करने वाली बुद्धि) की प्रधानता होती है। इस अवस्था में बोधिसत्व में दूसरे प्राणियों के मनोगत भावों को जानने की क्षमता उत्पन्न हो जाती है।

धर्म मेघा—जैसे मेघ आकाश को व्याप्त करता है, उसी प्रकार इस भूमि में समाधि धर्माकाश को व्याप्त कर लेती है। इस भूमि में बोधिसत्व दिव्य शरीर को प्राप्त कर रत्नजड़ित दैवीय कमल पर दिखाई देते हैं। यह भूमि जैनविचारणा के तीर्थंकर के समवशरण रचना के समान प्रतीत होती है।

### नैतिक विकास की दृष्टि से गीता की त्रिगुणात्मक धारणा और जैन विचारणा के गुणस्थान सिद्धान्त से उसकी तुलना

यद्यपि गीता में नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास-क्रम का उतना विस्तृत विवेचन नहीं मिलता जितना जैन विचारणा में पाया जाता है। फिर भी वहाँ उसकी एक मोटी रूप-रेखा अवश्य मिल जाती है। गीता में इस वर्गीकरण का प्रमुख आधार त्रिगुणात्मकता की धारणा है। डा० राधाकृष्णन अपनी भगवद्गीता की टीका में लिखते हैं "आत्मा का विकास तीन सोपानो में होता है। यह निष्क्रिय जड़ता और अज्ञान (तमोगुण प्रधान अवस्था) से भौतिक सुखों के लिए संघर्ष (रजोगुणात्मक प्रवृत्ति) के द्वारा ऊपर उठती हुई ज्ञान और आनन्द की ओर बढ़ती है[१]"। गीता के अनुसार आत्मा तमोगुण से रजोगुण और सत्वगुण की ओर बढ़ता हुआ अन्त में गुणातीत अवस्था को प्राप्त हो जाता है। गीता इन गुणों के पारस्परिक संघर्ष की दशा को प्रस्तुत करती है[२]। जिसके आधार पर नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास को समझा जा सकता है। जब रजस् और सत्व को दबाकर तमोगुण प्रधान होता है तो जीवन में निष्क्रियता एवं जड़ता बढ़ती है। प्राणी परिवेश के सम्मुख झुकता रहता है, यह अविकास की अवस्था है। जब सत्व और तम को दबाकर रजस् प्रधान होता है तो जीवन में अनिश्चयता तृष्णा और लालसा बढ़ती है। इसमें अंध एवं आवेशपूर्ण प्रवृत्तियों का बाहुल्य होता है, यह अनिश्चय

---

१. भगवद्गीता—डा० राधाकृष्णन—पृ० ३१३।
२. रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा॥—गीता १४।१०।

की अवस्था है। यह दोनों ही अविकास की सूचक है। जब रजस् और तमस् को दबाकर सत्व प्रधान होता है तो जीवन में ज्ञान का प्रकाश आलोकित होता है, आचरण जीवन की यथार्थ दिशा में होता है, यह विकास की भूमिका है। जब सत्त्व के ज्ञान-प्रकाश में आत्मा अपने यथार्थ स्वरूप को पहचान लेता है तो यह गुणातीत हो इन गुणों का द्रष्टा मात्र रह जाता है, इनकी प्रवृत्तियों में उसकी ओर से मिलने वाला सहयोग वन्द हो जाता है।' त्रिगुण भी संघर्ष के लिए मिलने वाले सहयोग के अभाव में संघर्ष से विरत हो साम्यावस्था में स्थित हो जाते हैं। तब सत्व ज्ञान ज्योति वन जाता है रजस् स्वस्वरूप में रमन बन जाता है और तमस् शान्ति का प्रतीक होता है। यह त्रिगुणातीत दशा ही आध्यात्मिक पूर्णता की अवस्था है। सत्व, रज और तम इन तीनों गुणों के आधार पर ही गीता में व्यक्तित्व, श्रद्धा, ज्ञान, बुद्धि, कर्म, कर्ता आदि का त्रिविध वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। प्रथमतः प्रश्न यह होता है कि हम गीता में इस त्रिगुणात्मकता की धारणा को ही नैतिक विकास क्रम का आधार क्यों माने ? इसका उत्तर यह है कि जिस प्रकार जैन दर्शन में बन्धन का प्रमुख कारण मोह कर्म है और उसके दो भेद दर्शन-मोह और चरित्र-मोह की तारतम्यता के आधार पर नैतिक विकास की कक्षाओं की विवेचना की जाती है, उसी प्रकार गीता के आचार-दर्शन में बन्धन का मूल कारण त्रिगुण है[1]। गीता स्पष्ट रूप से कहती है कि सत्व, रज और तम इन गुणों से प्रत्युत्पन्न त्रिगुणात्मक भावों से मोहित होकर जगत् के जीव उस परम अव्यय परमात्मस्वरूप को नहीं जान पाते हैं[2]। अतः गीता की दृष्टि से नैतिक एवं आध्यात्मिक विकासक्रम की चर्चा करते समय इन गुणों को आधारभूत मानना होता है। यद्यपि सभी गुण बन्धक हैं, फिर भी उनमें तरतमता है। जहाँ तमोगुण विकास में बाधक होता है, वहाँ सत्व गुण उसमें ठीक उसी प्रकार सहायक होता है, जिस प्रकार जैन दृष्टि में सम्यक्त्व मोह विकास में सहायक होता है। यदि हम नैतिक विकास की दृष्टि से इस सिद्धान्त की चर्चा प्रस्तुत करना चाहते हैं, तो हमें यह जान लेना चाहिए कि जिन नैतिक विवेचनाओं में भौतिक दृष्टिकोण के स्थान पर आध्यात्मिक दृष्टिकोण को स्वीकृत किया जाता है, उनमें नैतिक मूल्यांकन की दृष्टि से व्यक्ति का आचरण प्राथमिक तथ्य न होकर उसकी जीवन-दृष्टि प्राथमिक तथ्य होती है; आचारण का स्थान द्वितीयक होता है। उनमें यथार्थ दृष्टिकोण के अभाव में किया गया आचारण अधिक मूल्यवान् नहीं होता। उसका जो कुछ भी मूल्य होता है, वह उसके यथार्थ दृष्टि की ओर उन्मुख होने से ही होता है अतः हम गीता की दृष्टि से नैतिक विकास की श्रेणियों की चर्चा करते समय यथार्थ जीवन दृष्टि, जो श्रद्धा, ज्ञान एवं बुद्धि से प्रत्युत्पन्न है—को जैन और बौद्ध परम्पराओं के समान ही प्राथमिक और आचरण को द्वितीयक मानकर ही चर्चा प्रस्तुत करेंगे। स्वयं गीता में भी यह कहा गया है कि "मेरे प्रति अनन्य श्रद्धा से युक्त दुराचारी भी साधु ही

---

१. सत्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम्॥ गीता १४।५।

२. त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत्।
मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम्॥ गीता ७।१३।

माना जाना चाहिए[1]" इस विचारणा की पुष्टि की गई है। अतः नैतिक विकास की कक्षाओं की विवेचना करते समय प्रथम हमें जीवन दृष्टि (श्रद्धा + ज्ञान) का सत्व, रज एवं तमोगुण के आधार पर त्रिविध वर्गीकरण करना होगा और तत्पश्चात् उस सत्वप्रधान जीवन दृष्टि का आचरण की दृष्टि से त्रिविध विवेचन करना होगा। यद्यपि प्रत्येक गुण में भी तरतमता की दृष्टि से अनेक अवान्तर वर्ग हो सकते हैं, लेकिन वर्तमान सन्दर्भ में अधिक भेद-प्रभेदों की ओर जाना इष्ट नहीं होगा।

१. प्रथम वर्ग वह है जहाँ श्रद्धा एवं आचरण दोनों ही तामस हैं। जीवन-दृष्टि अशुद्ध है। गीता के अनुसार इस वर्ग में रहने वाला प्राणी परमात्मा की उपलब्धि में असमर्थ होता है, क्योंकि उसके जीवन की दिशा ही पूरी तरह असम्यक् है। गीता के अनुसार इस अविकास-दशा रूप प्रथम कक्षा में प्राणी की ज्ञान-शक्ति माया के द्वारा कुंठित रहती है, उसकी वृत्तियाँ आसुरी और आचरण पापमय होता है[2]। यह अवस्था जैन विचारणा के मिथ्यात्व गुणस्थान एवं बौद्ध विचारणा की अंध पृथक जन-भूमि के समान ही है। गीता के अनुसार इस तमोगुण-भूमिका में मृत्यु होने पर प्राणी मूढ़ योनियों में जन्म लेता है (प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते १४।१५), अधोगति को प्राप्त करता है।

२. दूसरा वर्ग वह होगा, जहाँ श्रद्धा अथवा जीवन-दृष्टि तो तामस हो लेकिन आचरण सात्विक हो। इस वर्ग के अन्दर गीता में वर्णित वे भक्त होते हैं, जो आर्त भाव एवं किसी कामना को लेकर (अर्थार्थी) भक्ति (धर्माचरण) करते हैं। गीताकार ने इनको सुकृति (सदाचारी) एवं उदार कहा है[3]। लेकिन साथ ही यह भी स्वीकार किया कि ऐसे व्यक्ति परमात्मा को प्राप्त करने में असमर्थ होते हैं और संसार में ही जन्म मरण करते रहते हैं। गीता का स्पष्ट निर्देश है कि कामनाओं के कारण जिनका ज्ञान अपहृत हो गया, वे सम्यक् दृष्टि पुरुष के समान आचरण करते हुए भी अस्थायी फल को प्राप्त होते हैं, जबकि यथार्थ दृष्टि सम्पन्न व्यक्ति उसी आचरण के फलस्वरूप परमात्मस्वरूप की प्राप्ति रूप अनन्त फल को प्राप्त करते हैं[4]। इसका तात्पर्य यही है कि गीता के अनुसार भी ऐसे व्यक्तियों की क्रियाएँ जिनकी दृष्टि या श्रद्धा यथार्थ नहीं है, बन्धन (संसार) का कारण ही होती है, मुक्ति का नहीं[5]। अतः पारमार्थिक दृष्टि से विचार करके हमें उन्हें मिथ्यादृष्टि ही कहना होगा। चाहे उनके

---

१. अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्।
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः॥ गीता ९।३०।

२. न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः।
माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः॥ गीता ७।१५।

३. गीता ७।१६, ७।१८ (इसमें 'उदार' शब्द का प्रयोग अपेक्षाकृत है)।

४. द्रष्टव्य—गीता शांकरभाष्य ७।२०, ७।२६।

५. कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम्।
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति॥ गीता २।४३।
भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम्।
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते॥ गीता २।४४।

सदाचरण के कारण उन्हें स्वर्गादि सुख क्यों न मिलता हो, फिर भी वे निर्वाण-मार्ग से तो विमुख ही हैं। यह वर्ग जैन विचारणा के अनुसार सम्यक्त्व नामक चतुर्थ गुणस्थान के निकटवर्ती मिथ्यात्व गुणस्थानवर्ती जीवों का है, दूसरे शब्दों में यह मार्गानुसारी अवस्था है। बौद्ध विचारणा की दृष्टि से यह अवस्था कल्याण पृथक् जन भूमि या धर्मानुसारी भूमि से तुलनीय है।

३. तीसरा वर्ग वह है, जहाँ श्रद्धा अथवा बुद्धि राजस हो। श्रद्धा अथवा बुद्धि के राजस होने का तात्पर्य उसकी चंचलता या अस्थिरता है। हमें यह भी स्मरण रखना होगा कि श्रद्धा या बुद्धि के अस्थिर या संशयशील अवस्था में आचरण सम्भव नहीं होता है। अस्थिर बुद्धि किसी भी स्थायित्वपूर्ण आचरण का निर्णय नहीं ले पाता, अतः यह भूमिका जीवन दृष्टि और आचरण दोनों ही की अपेक्षा से राजस होती है। गीता में अर्जुन इसी धर्मसंमूढ़चेतना की भूमिका को लेकर प्रस्तुत होता है[1]। गीता के अनुसार यह संशयात्मक एवं अस्थिरता की भूमिका नैतिक एवं आध्यात्मिक विकास की दृष्टि से अविकास की अवस्था है। गीता के अनुसार अज्ञानी एवं अश्रद्धालु (मिथ्या दृष्टि) जिस प्रकार विनाश को प्राप्त होते हैं, वैसे ही संशयशील आत्मा भी विनाश को प्राप्त होता है। यही नहीं संशयशील आत्मा की अवस्था तो उनसे अधिक बुरी बनती है, क्योंकि यह भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार के सुखों से वंचित रहता है जबकि मिथ्या दृष्टि प्राणी कम से कम भौतिक सुखों का तो उपभोग कर ही लेता है[2]। यह अवस्था जैन विचारणा के मिश्र गुणस्थान से मिलती हुई है क्योंकि मिश्र गुणस्थान भी यथार्थ और अयथार्थ दृष्टि के मध्य अनिश्चय की अवस्था है। यद्यपि जैनदर्शन के अनुसार इस मिश्र अवस्था में मृत्यु नहीं होती है, लेकिन गीता के अनुसार रजोगुण की भूमिका में मृत्यु होने पर प्राणी आसक्तिप्रधान योनियों को प्राप्त करता हुआ (रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसंगिषु जायते) मध्यलोक में जन्म-मरण पाता रहता है (मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः १४।१८)।

४. चतुर्थ भूमिका वह है, जिसमें दृष्टिकोण सात्विक अर्थात् यथार्थ होता है, लेकिन आचरण तामस एवं राजस होता है। गीता में इस भूमिका का चित्रण छठे एवं नवें अध्याय में मिलता है। छठें अध्याय में "अयतिः श्रद्धयोपेतो" कहकर इस वर्ग का निर्देश किया गया है[3]। नवें अध्याय में जहाँ श्रीकृष्ण कहते हैं कि उन निम्नतम आचारवाले (सुदुराचरी) व्यक्तियों को भी जो अनन्य भाव से मेरी उपासना करते हैं, साधु (सात्विक प्रकृति वाला) ही माना जाना चाहिए क्योंकि उनका दृष्टिकोण सम्यक्रूपेण व्यवस्थित हो चुका है[4]। गीता में वर्णित नैतिक विकास क्रम की यह अवस्था जैन विचारणा के अविरत सम्यक् दृष्टि गुणस्थान

---

१. कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः।
यच्छ्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तन्मे शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥ गीता २।७।

२. नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ गीता २।४०।

३. अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ गीता ६।३७।

४. अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्।
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥ गीता ९।३०।

से मिलती है। जैन विचारणा के समान गीता भी यह स्वीकार करती है कि ऐसा व्यक्ति जिसका दृष्टिकोण सम्यक् हो गया है, वह चाहे वर्तमान में दुराचरी ही क्यों न हो, फिर भी वह शीघ्र ही सदाचारी हो शाश्वत शान्ति (मुक्ति) को प्राप्त करता है[1] क्योंकि वह साधना की यथार्थ दिशा की ओर मुड़ गया है। बौद्ध विचारणा में इसे श्रोतापन्न (निर्वाण मार्ग के प्रवाहित) भूमि कहकर प्रकट किया गया है।

जैन बौद्ध और गीता के आचार-दर्शन समवेत रूप से यह स्वीकार करते हैं कि ऐसा साधक मुक्ति अवश्य प्राप्त कर लेता है[2]।

५. गीता के अनुसार नैतिक एवं आध्यात्मिक सिकास की पाँचवीं भूमिका की कल्पना यह हो सकती है कि जिसमें श्रद्धा एवं बुद्धि तो सात्त्विक हो, लेकिस आचरण में रजोगुण सत्वोन्मुख हो। यहाँ रजोगुण के कारण चित्त वृत्ति में चंचलता होती हैं तथा पूर्वावस्था के तमोगुण के संस्कार भी पूर्णतः विलुप्त नहीं हो पाते हैं। तमोगुण एवं रजोगुण की तरतमता के आधार पर इस भूमिका के अनेक उपविभाग किए जा सकते हैं। जैन विचारणा में इस प्रकार के विभाग किए गए हैं, लेकिन गीता से इतनी गहन विवेचना उपलब्ध नहीं है। फिर भी इस भूमिका का चित्रण हमें गीता के षष्ठम् अध्याय में मिल जाता है। वहाँ पर अर्जुन शंका उपस्थित करते हैं कि हे कृष्ण, जो व्यक्ति श्रद्धायुक्त (सम्यक् दृष्टि) होते हुए भी (रजोगुण के कारण) चंचल मन वाला होने से योग की पूर्णता को प्राप्त नहीं होता, उसकी क्या गति होती है? क्या वह ब्रह्म (निर्वाण) की ओर जाने वाले मार्ग से पूर्णतया भ्रष्ट तो नहीं हो जाता[3]? गीताकार इस शंका का समाधान प्रस्तुत करते हुए कहता है कि चित्त की चंचलता के कारण साधना के परम लक्ष्य से पतित हुआ ऐसा साधक भी सम्यक् श्रद्धा से युक्त एवं सम्यक् आचरण में प्रयत्नशील होने से अपने शुभ कर्मों के कारण ब्रह्म-प्राप्ति की यथार्थ दिशा में ही रहता है। अनेक शुभ योनियों में जन्म लेता हुआ पूर्व संस्कारों से साधना के योग्य अवसरों को उपलब्ध कर जन्मान्तर में पापों से शुद्ध होकर परमगति (निर्वाण) को प्राप्त कर लेता है[4]। जैन विचारणा से तुलना करने पर यह अवस्था ५ वें देश विरत सम्यक् दृष्टि गुणस्थान से प्रारम्भ होकर ११ वें उपशान्त मोह गुणस्थान तक जाती है। ५ वें एवं छठें गुणस्थान तक श्रद्धा के सात्विक होते हुए भी आचरण में सत्वोन्मुख रजोगुण तमोगुण से समन्वित होता है। उसमें प्रथम की अपेक्षा दूसरी अवस्था में रजोगुण की सत्वोन्मुखता बढ़ती है, वहीं सत्व की प्रवलता से उसकी मात्रा क्रमशः कम होते हुए समाप्त हो जाती है। वस्तुतः साधना की इस कक्षा में व्यक्ति सम्यक् जीवन-दृष्टि से सम्पन्न होकर आचरण को भी वैसा ही बनाने का प्रयास करता है, लेकिन तमोगुण और रजोगुण के पूर्व संस्कार बाधा उपस्थित करते हैं। फिर भी यथार्थ वोध के कारण व्यक्ति में आचरण की सम्यक् दिशा के लिए अनवरत प्रयास का प्रस्फुटन होता है, और जिसके फलस्वरूप तमोगुण और रजोगुण धीरे-धीरे

---

१. क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्ति निगच्छति।
कौन्तेय प्रति जानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ गीता ९।३१।

२. प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्विष।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ गीता ६।४५।

३. गीता ६।३७, ३८।    ४. गीता ६।४०, ४५।

कम होकर अन्त में विलीन हो जाते हैं और साधक विकास की एक अग्रिम कक्षा से प्रस्थित हो जाता है।

६. गीता के अनुसार विकास की अग्रिम कक्षा वह है, जहाँ श्रद्धा, ज्ञान और आचरण तीनों ही सात्विक होते हैं। यहाँ व्यक्ति की जीवन-दृष्टि और आचरण दोनों में पूर्ण तादात्म्य एवं सामंजस्य स्थापित हो जाता है, उसके मन, वचन और कर्म में एकरूपता होती है। गीता के अनुसार इस अवस्था में व्यक्ति सभी प्राणियों में उसी आत्मतत्व के दर्शन करता है[१]; आसक्ति रहित होकर मात्र अवश्य (नियत) कर्मों का आचरण करता है[२]। उसका व्यक्तित्व आसक्ति एवं अहंकार से शून्य धैर्य और उत्साह से युक्त एवं निर्विकार होता है[3]। उसके समग्र शरीर से ज्ञान का प्रकाश प्रस्फुटित होता है[४] अर्थात् उसका ज्ञान अनावरित होता है।

इस सत्वगुण प्रधान भूमिका में मृत्यु प्राप्त होने पर प्राणी उत्तम ज्ञान वाले विशुद्ध निर्मल ऊर्ध्व लोकों में जन्म लेता है। यह विकास कक्षा जैन धर्म के १२ वें क्षीण मोह गुणस्थान के समकक्ष है। ज्ञानावरण का नष्ट होना इसी गुणस्थान का अन्तिम चरण है। यह अवस्था नैतिक पूर्णता की अवस्था है। लेकिन नैतिक पूर्णता साधना की इतिश्री नहीं है। डॉ० राधाकृष्णण कहते हैं सर्वोच्च आदर्श नैतिक स्तर से ऊपर उठकर आध्यात्मिक स्तर पर पहुँचता है। अच्छे (सात्विक) मनुष्य को सन्त (त्रिगुणातीत) बनना चाहिए। सात्विक अच्छाई भी अपूर्ण है, क्योंकि इस अच्छाई के लिए भी इसके विरोधी के साथ संघर्ष की शर्त लगी हुई है, ज्योंही संघर्ष समाप्त हो जाता है और अच्छाई पूर्ण बन जाती हैं, त्योंही वह अच्छाई अच्छाई नहीं रहती। वह सब नैतिक बाधाओं से ऊपर उठ जाती है। सत्व की प्रकृति का विकास करने के द्वारा हम उससे ऊपर उठ जाते हैं।

जिस प्रकार हम काँटे के द्वारा काँटे को निकालते हैं (फिर उस निकालने वाले काँटे का भी त्याग कर देते हैं) उसी प्रकार सांसारिक वस्तुओं का त्याग करने के द्वारा हमें त्याग को भी त्याग देना चाहिए। सत्व गुण के द्वारा रजस् और तमस् पर विजय पाते हैं और उसके बाद स्वयं सत्व से भी ऊपर उठ जाते हैं[५]।

७. विकास की अग्रिम अन्तिम कक्षा वह है, जहाँ साधक इस त्रिगुणात्मक जगत में रहते हुए भी इससे ऊपर उठ जाता है। गीता के अनुसार यह गुणातीत अवस्था ही साधना की चरम

---

१. सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्विकम्॥ गीता १८।२०

२. नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम्।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्विकमुच्यते॥ गीता १८।२३।

३. मुक्तसंगोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः।
सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः कर्ता सात्विक उच्यते॥ गीता १८।२६।

४. सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते।
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्वमित्युत॥ गीता १४।११।

५. भगवद्गीता (राधाकृष्णन्) पृ० ११४।

परिणति है, गीता के उपदेश का सार है[1]। गीता में विकास की इस अन्तिम कक्षा का चित्रण इस प्रकार मिलता है, जब देखने वाला (ज्ञानगुण सम्पन्न आत्मा) इन गुणों (कर्म प्रकृतियों) के अतिरिक्त किसी को कर्ता नहीं देखता और इनसे परे रहने वाले आत्म स्वरूप को जान लेता है तो वह मेरे (परमात्मा के) स्वरूप को प्राप्त हो जाता है। ऐसा शरीरधारी आत्मा शरीर के कारण भूत एवं उस शरीर से उत्पन्न होने वाले त्रिगुणात्मक भावों से ऊपर उठकर गुणातीत अवस्था को प्राप्त हो जन्म-जरा-मृत्यु के दुःखों से मुक्त होकर अमृत तत्व को प्राप्त हो जाता है। वह इन गुणों से विचलित नहीं होता; वह प्रकृति (कर्मों) के परिवर्तनों को देखता है, लेकिन उनमें उलझता नहीं। वह सुख-दुःख एवं लौह-कांचन को समान समझता है, सदैव आत्म स्वरूप में स्थिर रहता है। प्रिय के वियोग और अप्रिय के संयोग में तथा निन्दा एवं स्तुति की अवस्था में वह एक सा रहता है। उसका मन सदैव स्थिर रहता है। मानापमान तथा शत्रु मित्र सभी उसके लिए समान है। ऐसा सर्व आरम्भों (पाप कर्मों) का त्यागी महापुरुष गुणातीत कहा जाता है। तुलनात्मक दृष्टि से विचार करने पर यह अवस्था जैनविचारणा के १३ वें सयोगी केवली गुणस्थान एवं बौद्ध विचारणा की अर्हत भूमि के समान है। यह पूर्ण वीतराग दशा है।

८. त्रिगुणात्मक देह से मुक्त होकर विशुद्ध परमात्म स्वरूप को प्राप्त कर लेना साधना की अन्तिम कक्षा है। इसे जैनविचारणा में अयोगी केवली गुणस्थान कहा गया है। गीता में जैन विचारणा के समतुल्य ही इस दशा का चित्रण उपलब्ध होता है। गीता के आठवें अध्याय में श्रीकृष्ण कहते हैं—मैं तुझे उस परम पद अर्थात् प्राप्त करने योग्य स्थान को बताता हूँ, जिसे विद्वत् जन 'अक्षर' कहते हैं; वीतराग मुनि जिसकी प्राप्ति की इच्छा से ब्रह्मचर्य का पालन करते हैं और जिसमें प्रवेश करते हैं[2]। वीतराग मुनि द्वारा उसकी प्राप्ति के अन्तिम उपाय की ओर संकेत करते हुए कृष्ण कहते हैं कि शरीर के सब द्वारों का संयम करके (काया एवं वाणी के व्यापारों को रोक करके) मन को हृदय में रोक कर (मन के व्यापारों का निरोध कर) प्राण शक्ति को मूर्धा (शीर्ष) में स्थिर कर योग को एकाग्र कर ओ३म् इस अक्षर का उच्चारण करता हुआ मेरे अर्थात् विशुद्ध आत्मतत्व के स्वरूप का स्मरण करता हुआ अपने शरीर का त्याग कर इस संसार से प्रयाण करता है और उस परमगति को प्राप्त कर लेता है[3]। जो व्यक्ति इस संसार से प्रस्थान के समय मन को भक्ति और योग बल से स्थिर करके (अर्थात् मन के व्यापारों को रोक करके) अपनी प्राण शक्ति को भौहों के मध्य सम्यक् प्रकार से स्थापित कर

---

१. त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन।
निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान्॥ गीता २।४५।

२. यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये॥ गीता–८।११।

३. सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम्॥
ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन्।
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम्॥ गीता ८।१२, १३।

देहत्याग करता है, वह उस परम दिव्य पुरुष को प्राप्त होता है[1]। कालिदास ने रघुवंश में भी योग के द्वारा अन्त में शरीर त्यागने का निर्देश किया है[2]। यह समग्र प्रक्रिया जैन विचारणा के चतुर्दश अयोगी केवली गुणस्थान से अति निकट है, उसमें भी इसी प्रकार मन वाणी और शरीर के समस्त व्यापारों को रोककर देह त्याग करने का निर्देश है। इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि गीता में आध्यात्मिक विकास क्रम का व्यवस्थित एक विशद विवेचन उपलब्ध नहीं है फिर भी जैन विचारणा के गुणस्थान प्रकरण में वर्णित आध्यात्मिक विकास क्रम की महत्व-पूर्ण अवस्थाओं का चित्रण उसमें उपलब्ध है। जिन्हें यथाक्रम सँजोकर गीता के अनुसार नैतिक एवं आध्यात्मिक क्रम के स्वरूप को प्रस्तुत किया जा सकता है।

जैन आचार दर्शन के १४ गुणस्थानों का गीता के दृष्टिकोण से विचार करने के लिए सर्वप्रथम हमें यह निश्चय करना होगा कि गीता में वर्णित तीनों गुणों का स्वरूप क्या है और वे जैन विचारणा के किन-किन शब्दों से मेल खाते हैं। गीता के अनुसार तमोगुण के लक्षण हैं अज्ञान, जाड्यता, निष्क्रियता, प्रमाद, आलस्य, निद्रा और मोह है। रागात्मकता, तृष्णा, लोभ, क्रियाशीलता, अशान्ति और ईर्ष्या ये रजोगुण के लक्षण माने गये हैं। सत्वगुण ज्ञान का प्रकाशक, निर्मत्यता और निर्विकार अवस्था का सूचक और सुखों का उत्पादक है। यदि इन तीनों गुणों की प्रकृतियों पर विचार करें तो हम पाते हैं कि जैन विचारणा में बन्धन के पाँच कारण १. अज्ञान (मिथात्व), २. प्रमाद, ३. अविरति ४. कषाय और ५. योग से इनकी तुलना की जा सकयी है। तमोगुण को मिथ्यात्व और प्रमाद के रजोगुण को अविरति, कषाय और योग के तथा सत्वगुण को विशुद्ध ज्ञानोपयोग, दर्शनोपयोग, चरित्रोपयोग के तुल्य माना जा सकता है। इन आधारों पर गुणस्थान की धारणा का गीता के अनुसार निम्न स्वरूप होगा।

१. मिथ्यात्व गुणस्थान में तमोगुण प्रधान होता है। रजोगुण तमोन्मुखी प्रवृत्तियों में संलग्न होता है। सत्वगुण इस अवस्था में पूर्णतया तमोगुण और रजोगुण के अधीन होता है। रजसमन्वित तमोगुण प्रधान अवस्था है।

२. सास्वादन गुणस्थान में भी तमोगुण प्रधान होता है; रजोगुण तमोन्मुखी होता है, फिर भी किंचित् रूप में सत्व गुण का प्रकाश रहता है। यह सत्वरजसमन्वित तमोगुण प्रधान अवस्था है।

३. मिश्र गुण स्थान—इस अवस्था में रजोगुण प्रधान होता है। सत्व और रज दोनों ही रजोगुण के अधीनस्थ होते हैं। यह सत्व तम समन्वित रजोगुणप्रधान अवस्था है।

४. सम्यक्त्व गुण स्थान—इस अवस्था में व्यक्ति के विचार पक्ष में सत्वगुण का प्राधान्य होता है, लेकिन उसके आचार पक्ष पर तमोगुण और रजोगुण का प्राधान्य होता है। विचार की दृष्टि से तमस और रजसगुण सत्वगुण से शासित होते हैं। लेकिन आचार की दृष्टि सत्वगुण तमस और रजस गुणों से शासित होता। यह विचार की दृष्टि से रजः समन्वित सत्वगुण प्रधान और आचार की दृष्टि से रजः समन्वित तमोगुण प्रधान अवस्था है।

---

१. प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव।
भ्रवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम्॥ गीता ८।१०

२. योगेनान्ते तनुत्यजाम्—कालिदास रघुवंश १।८।

५. देश विरत सम्यक्त्व गुण स्थान में विचार की दृष्टि से तो सत्वगुण प्रधान होता है, साथ ही आचार की दृष्टि से भी सत्व का विकास प्रारम्भ हो जाता है। यद्यपि रज और तम पर उसका प्राधान्य स्थापित नहीं हो पाता है। यह तम समन्वित सत्वोन्मुखी रजोगुण की अवस्था है।

६. प्रमत्त संयत गुण स्थान नामक विकास कक्षा में यद्यपि आचार पक्ष और विचार पक्ष दोनों दृष्टि से सत्वगुण की प्रधानता होती है लेकिन फिर भी तम और रज उसकी इस प्रधानता को स्वीकार नहीं करते हुए अपनी शक्ति बढ़ाने की ओर आचार पक्ष की दृष्टि से सत्व पर अपना प्रभुत्व जमाने की कोशिश करते रहते हैं।

७. अप्रमत्त संयत गुणस्थान में सत्वगुण तमोगुण का या तो पूर्णतया उन्मूलन कर देता है अथवा उसपर पूरा अधिकार जमा लेता है, लेकिन अभी रजोगुण पर उसका पूरा अधिकार नहीं हो पाता है।

८. अपूर्व करण नामक गुणस्थान में सत्वगुण रजोगुण पर पूरी तरह काबू पाने का प्रयास करता है।

९. अनावृत्तिकरण नामक नवें गुणस्थान में सत्वगुण रजोगुण को काफी अशक्त बनाकर उस पर बहुत कुछ काबू पा लेता है, लेकिन फिर भी रजोगुण अभी पूर्णतया निःशेष नहीं होता है। रजोगुण की कषाय एवं तृष्णारूपी शक्ति का बहुत कुछ भाग नष्ट हो जाता है, फिर भी राग सूक्ष्म लोभ छद्मवेश में बना रहता है।

१०. सूक्ष्म सम्पराय नाम गुणस्थान में सत्वगुण इस छद्मवेशी रजस् को जो सत्व का छद्म स्वरूप धारण किये हुए था पकड़ कर उस पर अपना आधिपत्य स्थापित करता है।

११. उपशान्त मोह नामक गुणस्थान में सत्व का तमस रजस पर पूर्ण अधिकार तो होता है, लेकिन यदि सत्व पूर्व अवस्थाओं में उनका पूर्णतया उन्मूलन नहीं करके मात्र उनका दमन करता हुआ विकास की इस अवस्था को प्राप्त करता है तो वे दमित तमस और रजस यहाँ अवसर पाकर पुनः उस पर हावी हो जाते हैं।

१२. क्षीण मोह गुणस्थान विकास की वह कक्षा है, जिसमें साधक तमस् और रजस् का पूर्णतया उन्मूलन करके आता है। यह विशुद्ध रूप से सत्वगुण की अवस्था होती है। यहाँ आकर सत्व का रजस और तमस से चलने वाला संघर्ष समाप्त हो जाता है। साधक को अब सत्वरूपी उस साधन की भी कोई आवश्यकता नहीं रहती है, अतः वह ठीक उसी प्रकार सत्वगुण का भी परित्याग कर देता है, जैसे काँटे के द्वारा काँटा निकाल लेने पर उस काँटा निकालने वाले काँटे का भी परित्याग कर दिया जाता है।

१३. संयोगी केवली गुणस्थान—यह आत्मतत्व की दृष्टि से त्रिगुणातीत अवस्था है। यद्यपि शरीर के रूप में इन तीनों का अस्तित्व बना रहता है। लेकिन इस अवस्था में त्रिगुणात्मक शरीर में रहते हुए भी आत्मा उनसे प्रभावित नहीं होता है। वस्तुतः तब यह त्रिगुण भी संघर्ष की दशा में न रहकर विभाव से स्वभाव बन जाते हैं। साधना सिद्धि में परिणत हो जाती है। साधन स्वभाव बन जाता है। डा० राधाकृष्णन के शब्दों में "तब सत्व उन्नयन के द्वारा चेतना का प्रकाश, ज्योति बन जाता है, रजस् तप बन जाता है और तमस् प्रशान्तता या शान्ति बन जाता है[१]।"

१. भगवद्गीता (हिन्दी राधाकृष्णन) पृ० ३१०।

# जैनदर्शन के परिप्रेक्ष्य में मुक्ति

प्रो० महाप्रभुलाल गोस्वामी

परिपूर्णता या शान्ति जीवन का चरम परम लक्ष्य है। यह वासना के अशेष नाश तनुभाव आसक्ति या ममता के उच्छेद से होती है। "मृत्योर्मुक्षीय मामृतात्"[1] यह एक मात्र काम्य है। शान्ति मुक्ति, कैवल्य, अपवर्ग या निर्वाण कुछ भी हो तत्त्वान्तर नहीं है। शासन और दुःख से त्राण ही एक मात्र अपेक्षित सत्य है।

मैं कहाँ से आया हूँ, कहाँ जाकर, किससे क्या प्राप्तकर भवचक्र की दुःख शृङ्खला से परित्राण प्राप्त करूँगा,—यह प्रश्नचिह्न मानवसमाज के सम्मुख स्वभावतः उपस्थित होता है। भारतीय सभ्यता के आदिमकाल से ही मानव सुखप्राप्ति और दुखोच्छेद के लिए सतत सचेष्ट है। अन्य इच्छा के अधीन न रहकर यदि कुछ इच्छा का विषय है तो वे येही दोनों हैं, क्योंकि सभी विषयो में यह आकांक्षा इदं किमर्थमिदं किमर्थम् अर्थात् यह किसलिए-यह किसलिए ? किन्तु सुख और दुखोच्छेद किसलिये यह प्रश्न ही नहीं उठता। इसलिये इनको अन्येच्छान-धीनेच्छाविषय के रूप में प्रतिपादित किया गया है। यह सत्य है कि भिन्न भिन्न प्रस्थानों में विभिन्न दृष्टि से इसका विश्लेषण और इसके साधन का निरूपण प्राप्त होता है। उदाहरणस्वरूप उपनिषद् मूलक कतिपय आचार्यों की दृष्टि में अविद्या का नाश ही मोक्ष है और इच्छा अविद्या है "इच्छामात्रमभिधेयं तन्नाशो मोक्ष उच्यते"[2] वासना की कृशता या तनुताप्राप्ति ही मोक्ष है 'वासनातानवं ब्रह्मन् मोक्ष इत्यभिधीयते[3] वस्तुतः तनुता नाश का ही उपलक्षण है, अन्य उपनिषदों के विश्लेषण से यह स्पष्ट है कि अशेष वासना का परित्याग ही सज्जनों के लिये अपेक्षित है—वही मोक्ष है "मोक्षं स्याद् वासनाक्षयः, अशेषेण परित्यागो वासनायाः उत्तमः मोक्ष इत्युच्यते सद्भिः स एव विमलक्रमः ॥ कतिपय आचार्यों ने अनित्य सांसारिक सुखदुःख एवं सभी विषयों के प्रति ममता के बन्धन के नाश को ही मोक्ष माना है। यह तो सत्य ही है कि किसी न किसी रूप में बन्धनक्षय ही मोक्ष है। वासनासंक्रम यदि बन्धन है तो वासना की निवृत्ति को मोक्ष मानने में किसी भी आचार्य की विप्रतिपत्ति नहीं है। महाभारत की "निवृत्तिर्मोक्ष उच्यते" इसकी व्याख्या सभी आचार्यों ने भिन्न-भिन्न शब्दों में की है। चरक संहिता में निःशेष वेदना की निवृत्ति रूप अवस्था विशेष को मोक्ष माना है।[4] उमास्वाति के तत्त्वार्थाधिगम सूत्र के अनुसार समग्र कर्मों का नाश हो मोक्ष है। इस प्रकार वासनाक्षय की मुक्त संज्ञा में आचार्यों की विप्रतिपत्ति नहीं है। पाश्चात्य परिप्रेक्ष्य में ज्ञान की आलोचना करने वाले व्यक्तियों की दृष्टि में एक भावना सुदृढ़ कर गई है कि दार्शनिक ज्ञान-मीमांसा उपनिषत्

---

१. ऋग्वेद सं० ६ म० ५ अ० ४ अ० ५९ सूक्त १२ म०।

२. महोपनिषद् ४।११६

३. ऐतरेय २।४१

४. योगे मोक्षे च सर्वासां वेदनानामवर्तनम्।
माक्षो निवृत्तिनिश्शेषयोगो मोक्षप्रवर्तकः ॥ चरक सं० ४।१।११६

काल की देन हैं, संहिता भाग में मोक्ष विषयिणी चर्चा उपलब्ध नहीं हैं ; किन्तु यह भावना कल्पना के प्राज्य-प्रौढ़ प्रताप की देन है वास्तविकता इससे कहीं दूर है ऋग्वेदसंहिता और यजु० सं० के मन्त्रों में मुक्त की चर्चा जिसे दुःख की निवृत्ति के रूप में प्रतिपादित किया हैं 'त्र्यम्बक' यजामहे[५] इत्यादि मन्त्र के अन्त में उपलब्ध 'मृत्योर्मुक्षीय मामृतात्' यह वाक्य मुक्ति का बोधक हैं; इतना ही नहीं जोव के लिये मुक्ति एकमात्र काम्य है; यह इस वाक्य से स्पष्ट अवगत हो रहा है, किन्तु इतना सत्य है कि त्रयीवार्ता दण्डनीति और आन्वीक्षिकी के आधार पर तत्त्वज्ञान और उनके प्रयोजनों में भेद ही उस शास्त्र के विशिष्ट प्रयोजन हो उस विद्या के अधिकारी व्यक्ति के काम्य होते हैं, त्रयी का स्वर्ग प्राप्ति ही फल है, अग्निहोत्रादि—साधन-समूह का परिज्ञान तत्त्वज्ञान है वार्ताशास्त्र वार्ता के उपयोगी भूमि जलादि का परिज्ञान तत्त्वज्ञान है अर्थात् ऊर्वर भूमि और बालू आदि से अनुपहत भूमि का ज्ञान ही तत्त्व-ज्ञान है और शस्य, तृण, ईन्धन आदि की प्राप्ति हो निःश्रेयस है क्योंकि प्रदर्शित तत्त्वज्ञान से ही शस्य आदि फल की प्राप्ति होती है नीति में साम, दाम, दण्ड, विभेद रूप चार उपायों का यथा समय यथाशक्ति विनियोग तत्त्वज्ञान और पृथ्वीनय राजा-प्रजा का अनुरूप निःश्रेयस हैं। आत्मविद्या में आत्मज्ञान तत्त्वज्ञान और अपवर्गलाभ निःश्रेयस है।

मृत्यु से परे और दुख की कल्पना भी नहीं की जा सकती। अन्य इच्छा के अनधीन इच्छा का विषय ही मनुष्य के लिये अभिप्रेत है और ऐसा विषय सुख या दुखाभाव हो सकता है। अतः सुख या दुखाभाव साधन ही जिज्ञास्य हैं और यह जिज्ञास्य होने के कारण ही शास्त्र प्रतिपाद्य है। इसे ही सुख या दुःखाभाव रूप में आचार्यों ने स्वीकार किया है। वैदिक दृष्टि से इन्द्र, वरुण, अग्नि, आदित्य आदि देवताओं के साथ सायुज्य, सालोक्य, सारूप्य को ही मुक्ति माना है। किन्तु विवेचन क्रम में आत्मा को जगत् की सृष्टि के कारण रूप में स्वीकार किया गया और आत्म-प्राप्ति को भी एक मात्र मुक्ति के रूप में स्वीकार किया गया। परवर्ती आचार्यों ने भी मुक्ति के विवेचन में इसी को मुख्यतम स्थान दिया गया है जो आत्मज्ञान सम्पन्न हो उसे मृत्युभय नहीं रहता।[६] तैत्तिरीय ब्राह्मण में भी विवेचन क्रम में कहा गया है कि आत्मविज्ञानी कर्म से युक्त नहीं होता है। आत्मलाभ से अतिरिक्त कुछ भी जगत् में ज्ञातव्य नहीं है। शतपथ ब्राह्मण में भी आत्मज्ञानी को ही जगत् से मुक्ति प्रतिपादित की गई हैं।[७] वस्तुतः विवेचन करने से यह अवगति हो रही है कि सायुज्य आदि प्रदर्शित युक्तियाँ भी आत्मप्राप्ति से व्यतिरिक्त नहीं हैं। क्योंकि आत्म से व्यतिरिक्त वस्तु ही नहीं है। शतपथ ब्राह्मण में तो स्पष्ट शब्दों में कहा गया है कि वह पुरुष ही मेरी आत्मा हैं और मृत्यु के बाद मैं उसमें प्रवेश करूंगा।[८] यह प्रवेश का अर्थ स्वभिन्न आत्मा में प्रवेश नहीं वरन् "ब्रह्म के ज्ञान से जोव ब्रह्म हा हो जाता है—यही अर्थ विवक्षित है। ब्रह्मैकात्म्यानुभूति ही वैदिक ऋषियों के द्वारा प्रतिपादित है। अतः प्रवेश का अर्थ

---

५. ७।५।४।५९।१२ ऋग्०, शुक्ल यजु० सं०।

६. अर्थववेद १०।८।४४

७. श० ब्राह्म० १०।५।४।१५

८. श० ब्राह्म० १० ५।३

ब्रह्मात्मैक्यानुभूति की चरम स्थिति है। यही प्रवेश पदार्थ है अन्यथा प्रविष्ट वस्तु का पृथक् वर्णन होता। किन्तु उसका पृथक् वर्णन उपलब्ध नहीं है; अतः ऐक्य ही मुक्ति शब्द का अर्थ मानना अनुचित नहीं। मुच् धातु से क्विप् प्रत्यय कर यह निष्पन्न होता है। मृत्यु शब्द का अर्थ दुःख होता है और मृत्यु रूप बन्धन से मुक्ति ही विवक्षित है; जिसे अमृत शब्द से कहा गया है। कुछ लोगों ने जरामरण से मुक्ति अथवा जन्म-मृत्यु जरा-मरण से मुक्ति अथवा सत्त्व, रज, तम इन तीनों गुणो से मुक्ति आदि अर्थ को विवक्षित माना है। वस्तुतः मोक्ष शब्द का शब्दार्थ किसी बन्धन से छुटकारा अर्थ ही कहता है क्योंकि जन्म होने पर मृत्यु अवश्यम्भावी है। अनेक उपनिषदों में विषयासक्ति रूप बन्धन से छुटकारा ही मुक्ति है। योगवासिष्ठ के अनुसार द्रष्टा और दृश्यभाव बन्धन है। अतः उससे छुटकारा ही मुक्ति है। योगवासिष्ठ में तो इतना तक कहा गया है कि विषय व्यसन युक्त तृष्णा बन्धन है और स्वर्ग से व्यसन से अनासक्ति मुक्ति है।[1]

जैन दर्शन के अनुसार उमास्वाति ने कहा है कि रागद्वेषादि कषायों से युक्त होकर जीव कर्मयोग्य पुद्गल का वहन करता है, जीवभावजनक मन को पुद्गल कहा जाता है। इन पुद्गलों का ग्रहण ही बन्धन है और पुद्गल का त्याग ही मुक्ति है अर्थात् सुखदुःखादि गुण धर्मों का निर्गुण आत्मा के धर्म के रूप में ज्ञान बन्धन है और यह बन्धन ही जीव के दुःख का कारण है।

जैन दर्शन के अनुसार बन्धन जीव के दुःख का कारण है और दुःख प्रतिकूल वेदिनीय है इसीलिये हेय है। ऐसी स्थिति में दुःख क्या है यह एक जटिल सा प्रश्न उपस्थित होता है। दुःख के विषय में आचार्यों का विभिन्न दृष्टिकोण उपलब्ध होता है कुछ लोगों ने आत्मशरीर सम्बन्ध को ही दुःख माना है। ( देहोऽहमिति संकल्पः तद्दुःखमिति चोच्यते )[2] निरालम्बोपनिषद् के अनुसार समान विषय संकल्प ही दुःख है। न्याय की दृष्टि में जन्म मृत्यु ही दुःख है और यह अविद्या के कारण होता है। इसका समर्थन न्यायदर्शन के सूत्र एवं गीता के अनुसार होता है। दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानाम् उत्तरोतरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः।[3] दुःख का स्वरूप लक्षण लिखते हुए न्यायदर्शन में कहा गया है कि पीड़ा ही दुःख है, दुःखनाश के लिये व्यक्ति सचेष्ट होता है। यह दुःखनाश ऐकान्तिक और आत्यन्तिक रूप से मनुष्य के लिये अभीष्ट है, दूसरे शब्दों में यही मुक्ति है। जो भी हो बन्धन ही दुःख है और उससे छुटकारा मुक्ति है। मुक्ति की अनेक व्याख्या आचार्यों ने प्रदर्शित की है और इसके दार्शनिक दृष्टिकोण से भिन्न २ पर्याय शब्द भी उपलब्ध हैं। यथा निर्वाण, कैवल्य, निःश्रेयस्, श्रेय ? अमृत, मोक्ष, अपवर्ग इत्यादि। निर्वाण—निर् उपसर्ग गतिगन्धनार्थक वा धातु से क्त प्रत्यय करके सिद्ध किया है। पाणिनि ने इसकी सिद्धि के लिये 'निर्वाणोऽवाते' यह सूत्र लिखा है अपवर्ग अर्थ में निर्वाण होता है अन्यत्र निर्वात होता है। बौद्धों ने निर्वाण शब्द का प्रयोग मुक्ति के लिये किया है।

१. योगवासिष्ठ १७।५

२. तेजोबिन्दु उपनिषद् ५।९१

३. क—न्यायदर्शन १।१।२

३. ख—जन्यमृत्युजरादुखैरविमुक्तोऽमृतमश्नुते। गीता० १४।२०

अश्वघोष ने निर्वाण की व्याख्या करते हुए लिखा है कि जीव जैसे शान्त होकर कहीं अन्यत्र नहीं जाता अर्थात् अन्य स्थान में नहीं जाता है। वैसे हो जीव भी तृष्णा क्षय से साध्य निर्वाण की प्राप्ति के वाद अलग अस्तित्व नहीं रखता—

"दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नाप्यनन्तम्।
दिशन्न काञ्चित् विदिशन्न काञ्चित् स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥"

इस विश्लेषण से निःशेष निर्वाण में ही निर्वाण शब्द का प्रयोग प्रतीत होता है। अद्वैत वेदान्तियों ने भी निरुपधिशेष और सोपधिशेष के रूप में मोक्ष का दो भेद माना है। वेदान्तियों ने जोव को स्वरूपतः ब्रह्म ही माना है और अविद्या का नाश होने पर जीव की ब्रह्मस्वरूप स्थिति की प्राप्ति होती है। वस्तुतः जन्म मृत्यु ही अमंगल या दुःख का कारण है जन्म मृत्यु राहित्य ही अमृतत्व या निःश्रेयस है। अपवर्ग भी त्यागार्थक अप् उपसर्ग वृज् धातु से निष्पन्न है, इसका अर्थ भी अनात्म वर्ग को जो आत्मरूप से ग्रहण किया था उसकी आत्यन्तिक वर्जना की प्राप्ति रूप ही अपवर्ग है। मैंने पूर्व विश्लेषण से यह प्रस्तुत किया है कि मिथ्या-ज्ञान, दोष, प्रवृत्ति और जन्म ही दुःख या अनात्म वर्ग है मूलतः इसका आत्यन्तिक त्याग ही मोक्ष है। मुक्ति के विषय में अनेक प्रश्न उपस्थित होते हैं। मुक्त जीव की क्या स्थिति रहती है ? जीवन्मुक्त और विदेहमुक्त का क्या स्वरूप है ? किन्तु इस लघुकाय निवन्ध में इन सभी विषयों का विश्लेषण सम्भव नहीं है। अतः जैन दर्शन को दृष्टि में रखकर मुक्ति का स्वरूप निरूपण करने का प्रयास इसमें किया गया है। एक ऐसा प्रसङ्ग मिलता है कि पार्श्वनाथ तीर्थङ्कर के अनुयायी श्रमणकेशी जो महावीर तीर्थङ्कर के अनुयायो थे उन्होंने गौतम से जिज्ञासा की कि शारीरिक, मानसिक दुखों से पोड़ित प्राणियों के लिये क्षेम, शिव और अनाबाध त्याग की प्राप्ति का कौन सा साधन है। गौतम ने उत्तर दिया कि लोक के अग्रभाग में एक ध्रुवस्थान है। जहां जरा, मृत्यु, व्याधि एवं वेदना का स्थान नहीं है। यह सत्य है कि यह सामान्य रूप में आरोहण योग्य नहीं—

निव्वाणं हि अवाहं ति सिद्धी लोगग्ङ्म्
एवयखेमम् सिवं अणावाहं जं सिघं चरन्ती महेसिणो ॥[1]

इस प्रसग में निर्वाण और अबाधनाम कहा गया है। जैन सिद्धान्त में इसी स्थान में सिद्ध पुरुष गमन करते हैं। इसी के आगे विश्लेषण प्रसङ्ग में कहा गया है—

तं ठानं सासयं वासं लोयगग्स्मिदुरारुहं।
जं सम्पत्ता न सोयन्ती तवोहन्त करामुनी ॥

यह वही स्थान है जिसे वैदिक धारा में 'न स पुनरावर्तते' के द्वारा निर्दिष्ट किया गया है। लोकाकाश और अलोकाकाश के मध्य में इस स्थान को माना गया है। संसार चक्र के विनाश करने में समर्थ मुनिगण ही इस शोक से रहित स्थान को प्राप्त करते हैं। जिसका वर्णन करते हुए लिखा गया है।—

निम्ममे निरहङ्कारे वीयरागो अनासवो !
सम्पत्तो केवलं नागं सासयं परिनिव्बुन ॥

१. अभिधानराजेन्द्र, पञ्चम भाग, पृ० ११५.

केवल-ज्ञान-सम्पन्न पुरुष निर्मम, निरहंकार, अनाश्रय एवं शाश्वत परिनिवृत्त होकर जन्म, जरा, व्याधि, मरण, शोक, दुख भयसे परिमुक्त अवस्था रूप निर्वाण को प्राप्त करता है। दुःख विमुक्ति से प्रारम्भ होकर जैन दर्शन में प्रतिद्वन्द्व रहित, सुखस्वरूप तथा अविनश्वर स्वरूप को ही मोक्ष माना गया है। बौद्धों के समान सुःख-दुख राहित्यावस्था नहीं है। रत्नकरण्डक-श्रावकाचार में लिखा गया है—

जन्म-जरामयमरणैः शोकैर्दुखैर्भयैश्च परिमुक्तम्।
निर्वाणं शुद्धसुखं निःश्रेयसमिष्यते नित्यम्॥[1]

त्रिदण्डी के मत में परमात्मा में जीवात्मलय माना है। किन्तु यहाँ प्रलय शब्द का अर्थ सुखदुःखावच्छेदक शरीर रूपी नाम कर्म का नाश है। सर्वार्थसिद्धि में स्वर्ग को लोकाकाश और अलोकाकाश के सीमास्थल में क्षेत्राकार स्थान को माना है मुक्त जीव की यही स्थिति रहती है। जैन दर्शन में निर्वाण को परवर्ती अवस्था माना है। क्योंकि उत्तराध्ययनसूत्र में लिखा है—

नादर्शनीयो ज्ञानं ज्ञानेन विना न भवन्तु चारित्रगुणाः।
अगुणिनो नास्ति मोक्षः नास्त्यमोक्षं निर्वाणम्॥[2]

ऐसा अवगत होता है सिद्धशिक्षा में गमन निर्वाण है और कर्म से मुक्ति मोक्ष है। इस दर्शन में जीव सभी दुखों का अन्त कर सकता है। और

"दुःखान्तनिर्वाण-जीवाः सिद्धन्ति बुध्यन्ते, मुच्यन्ते, परिनिर्वान्ति सर्वदुखानामन्तं कुर्वन्ति।"[3]

पूर्वोक्त पंक्ति में जीव शब्द बहुवचनान्त है। प्रकरण के अनुसार मुक्ति योग्य जीव का ही निर्देश किया गया है। मुक्ति के योग्य और मुक्ति के अयोग्य भेद से जीव दो प्रकार के हैं। मुक्ति के अयोग्य जीव नित्य बद्ध नाम सेजैन दर्शन में कहे गये हैं। किन्तु यह भी सत्य है कि मुक्ति के योग्य होने से ही सभी व्यक्ति मुक्त नहीं हो जाते। इस प्रसङ्ग में भगवान महावीर और इन्द्रभूति गौतम के मध्य प्रश्नोत्तर का प्रसङ्ग मिलता है। उस प्रसङ्ग से यह विषय अतिशय स्पष्ट होता है। गौतम ने कहा—भगवान् जीव उस क्रिया का सम्पादन करता है जिससे सम्पूर्ण कर्मक्षय हो जाते हैं। इसको पारिभाषिक शब्द में अन्त क्रिया शब्द से निर्दिष्ट किया जाता है।—'कृत्स्नकर्मक्षयान्मोक्षः'[4]। भगवती सूत्र में कहा गया है। 'कृत्स्नकर्मक्षयलक्षणानां मोक्षप्राप्तिः'[5] आगे इस विषय पर विचार करने से यह स्पष्ट है कि जैन दर्शन में सभी को मुक्ति नहीं मिलती। जैसे भागवत धर्म में सभी व्यक्तियों की मुक्ति होती है, किन्तु दिगम्बर जैन मत में स्त्री और शूद्र को मोक्ष नहीं होता। गृहस्थ मुक्त

१. र० श्रा०, पृ० ९२।
२. सू० २८।३०।
३. उ० सू० २९।१।
४. प्रज्ञापनासूत्र अ० १५।
५. भगवती सूत्र १।२।१०६।

नहीं हो सकता हैं, इसमें दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों का मत है। दोनों ही मतों में अनन्त गुणवान परमात्मा के स्वरूप की प्राप्ति चरम लाभ है और यही मुक्ति है मुक्त जीव पुनः संसार में नहीं आता है। संसार का ध्वंस होने पर भी मुक्त पुरुष की हानि नहीं होती क्योंकि वह नित्य परमात्मस्वरूप में स्थित रहता है।[1] भोक्तृत्व सृष्टित्व से रहित उसका कर्तृत्व नाश नहीं होता वह चेतन एवं सक्रिय रहता है। केवल ज्ञान, केवल दर्शन से वह विश्वावगम हेतु बुद्ध रहता है। सिद्ध जीव रूपरहित ज्ञान और दर्शन स्वरूप एवं अतुलनीय सुख सम्पन्न रहता है।—

अरूपिणो जीवधना ज्ञानदर्शनसंज्ञिताः।
अतुलं सुखं संप्राप्ता उपमा यस्य नास्ति तु॥[2]

मुक्त जीव जैन दर्शन में अकाय एवं अमूर्त रहता है। नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती ने लिखा है कि विदेह सिद्धगण कार्यरहित अष्टगुण सम्पन्न, नित्य उत्पाद्य एवं व्ययसंयुक्त एवं लोकादि में अवस्थित रहते हैं।[3] निश्चयनय के अनुसार सिद्ध अतीन्द्रिय, अमूर्त, अकाय और निराकार रहता है और व्यवहारनय में किञ्चित् चरम शरीर से न्यून, सर्वकाल तृप्त, सतत सुखी रहता है।[4] इन लोगों ने लिखा है कि सिद्धों के स्वरूप वर्णन शब्द से संभव नहीं है। आचाराङ्ग सूत्र १।५।६ उद्देश्य में अतुलनीय स्वरूप वर्णन किया गया है। जिस वर्णन का शब्द के द्वारा कथन सम्भव नहीं है।

जैन दर्शन सम्यक् द्वैतवादी है इस मत में चेतन एवं अचेतन आत्मा का भेद प्रामाणिक है और शाश्वत है। परमात्मा सगुण है; जैसे गुणविहीन द्रव्य नहीं हो सकता वैसे द्रव्यविहीन गुण भी नहीं हो सकता। इसीलिये परमतत्त्व को सगुण माना है और वह अनन्तगुण युक्त है। अद्वैत वेदान्त को वह नहीं मानता क्योंकि जैन दर्शन में परमात्मा अनेक हैं, इसलिये जीवात्मा की परमभूमि ही परमात्मा है। अतः जीवात्मा जिस प्रकार बद्ध दशा में अनेक है वैसे मुक्त दशा में भी अनेक है, अतः यह भी मानना ही पड़ेगा कि जैन दर्शन में सभी परमात्मा सर्वथा समान नहीं।

उपसंहार में यही कहा जा सकता है कि जैन दर्शन में जन्म मृत्यु का नाश करना ही मुक्ति है। कुन्द के मत के अनुसार जैन दर्शन के अतिरिक्त सभी दर्शन मिथ्या दर्शन हैं और उनका मार्ग भी मलिन है। इसलिए एकमात्र जैन धर्मावलम्बी ही जैन दर्शन के अधिकारी हैं इसलिये अन्य धर्म का अवलम्बन करने वाले व्यक्ति इस दर्शन की प्रक्रिया के अनुसार मुक्तिलाभ के अधिकारी नहीं हैं।

---

१. रत्नकरण्डकश्रावकाचार ५।१२।
२. उ० सू० ३५।५५।
३. द्रव्यसंग्रह १४।
४. औपपातिक सूत्र ३।१९।

# प्राकृत भाषा और उसका मूलाधार

## डॉ० शारदाचतुर्वेदी

दार्शनिक परम्परा के समान ही भाषा की परम्परा एवं उसके तथ्यों का विवेचन पूर्व-काल से चला आ रहा है। निरुक्त का अध्ययन मुझे इस तथ्य से सुपरिचित करता है कि भौगोलिक एवं ऐतिहासिक मूलभित्ति पर भाषा का तुलनामूलक अध्ययन प्राचीनतम वाङ्मय की उपलब्धि है। आज का भाषा-विज्ञान उस भूमि पर इधर-उधर की भ्रमि में ही अपने भाषा-विश्लेषण को एक अमूल्य निधि के रूप में स्वीकार करता है। यह अत्युक्ति नहीं कि ध्वनि चिन्तन के साथ ही भाषा चिन्तन के रूप में भाषा का तुलनात्मक विश्लेषण ऋग्वेद की ऋचाओं में उल्लेख पूर्वक अनेक ऋषियों के दर्शन हैं। ऐन्द्र, चान्द्र, जैनेन्द्र, शाकटायन तथा यास्क आदि भाषा शास्त्रीय परम्परा की आढ्यता के परिचायक हैं। जैन, बौद्ध और मीमांसक वस्तुतः भाषा दर्शन के प्राचीनतम चिन्तक हैं। प्राकृत का भाषा-शास्त्रीय विवेचन वस्तुतः पूर्वयुग में बहुत ही न्यून कहा जा सकता है। वाल्मीकि रामायण के सुन्दर काण्ड में हनुमान की उक्ति—"यदि वाचं प्रदास्यामि द्विजातिरिव संस्कृताम्"। यह मुझे दैवी वाक् और मानवीय वाक् के भेदों की सूचना देता है और उसका मूल उत्स है "अहमेव स्वयमेव वदामि जुष्टं देवेभिरुत मानुषेभिः"[1]।

आज की आर्य भाषा जिसका विश्लेषण करते हुए सभी भाषाएँ उसके अङ्क में समा जाती हैं। किन्तु वेद हमें यह सूचना दे रहा है कि पणियों और असुरों की भाषा मृध्रवाक् थी जिसका विश्लेषण करते हुए निरुक्तकार ने लिखा है मृध्रभाषा अर्थात् मृदुवाक्[2]। मृध्र शब्द भ्रष्ट उच्चारण वाले लोगों के लिए रूढ़ हो गया। यह वही भाषा है जो म्लेच्छ या अपभ्रंश का मूलाधार है। यही मृध्र[3] शब्द म्लेच्छ का अपर पर्याय है। इस भाषा में स्वर, वर्ण आदि का समीचीन उपचार नहीं रहता था। इसीलिए आचार्य पतञ्जलि ने अपशब्द के लिए म्लेच्छ की भाषा का निर्देश दिया है।[4] महाभाष्य का यह कथन शतपथ-ब्राह्मण से प्रभावित है। शतपथ में भी भाषा का विश्लेषण करते हुए महाभाष्य के इस कथन का निर्देश मिलता है। उसमें भी भाषा का द्वैविध्य प्रदर्शन करते हुए अपशब्द और भारती के रूप में

१. ऋग्० १०।१२५।५
२. द्रष्ट० निरुक्त ६।३१ दनो विश इन्द्र, मृध्रवाचः (ऋ० १।१७४।२)—दान मनसो नो मनुष्यानिन्द्र मृदु वाचः कुरु।
३. यो वाचा वि-वाचो मृध्रवाचः पुरू सहस्राऽशिवा जघान (१०।२३।५) विभेद वलं नुनुदे वि-वाचः (३।३४।१०) वेङ्कटमाधव ने इसका अर्थ भिन्न प्रकार से किया है : वाचश्चाव्याकृता विनुनुदे-व्याचकार।
४. तेऽसुराः —हेऽऌयो, हेऽलय, इति कुर्वन्तः पराबभूवुः। तस्माद् ब्राह्मणेन न म्लेच्छितवै नापभाषितवै, म्लेच्छो ह वा एष यदपशब्दः। द्रष्ट० महाभाष्य पस्पशा०।

निर्देश किया है अर्थात् एक को सुर की भाषा और दूसरे को असुर की भाषा माना है। उनका यह कथन महाभाष्य की पंक्तियों से सर्वथा समन्वित है।[1] इस विश्लेषण से यह स्पष्ट है कि वाणी के दो रूप वैदिक काल में उच्चारण के आधार पर उपलब्ध हैं। अम्भृणी ऋषि की पुत्री वाक् ने इन्हें वाणी के प्रयोगकर्त्ता को दृष्टि में रखकर देवी वाक् और मानुषी वाक् का निर्देश किया। यही दैवी वाक् प्रयोग में आकर द्विजातियों को वाणी के रूप में उपलब्ध हुई। मानुषी वाक् प्राकृत वाक् को मृदुवाक् के रूप में मानना उचित प्रतीत होता है जिसका मूलाधार यास्क ने मृघ्र का मृदु और मानुषी वाक् के रूप में किया है और जिसका दिग्दर्शन पहले कराया जा चुका है। वाल्मीकि रामायण ने इस भाषा के भेद को दृष्टि में रखकर ही कहा है—

"यदि वाचं प्रयच्छामि द्विजातिरिव संस्कृताम्।
रावणं मन्यमाना सा सीता भीता भविष्यति॥" सु०का० ३०।१८।

भाषा वैज्ञानिकों ने भी वाणी का विश्लेषण करते हुए लिखा है कि भाषा के दो भेद हैं—एक प्राथमिक प्राकृत भाषा जो वैदिक ऋचाओं के साथ ही प्राथमिक प्राकृत व्यवहार में आती थी। दूसरे शब्दों में विश्लेषण करने पर यह कहा जा सकता है कि एक साहित्यिक भाषा थी और दूसरी बोल-चाल की भाषा। भारतीय चिन्तनधारा के विकास-क्रम में इस भाषा ने बुद्ध और जैन के समय साहित्यिक भाषा का रूप धारण कर लिया। तारापुरवाला ने Elements of the Science of Language में इस विषय को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि यही प्राकृत तीन अवस्थाओं में स्थान प्राप्त करती है—१. प्राथमिक अवस्था, २. मध्यावस्था, ३. अन्तावस्था जिसे अपभ्रंश काल कहा जा सकता है। हेमचन्द्र ने अपने व्याकरण में अपभ्रंश को बोल-चाल की भाषा के रूप में निर्दिष्ट किया है। किन्तु जब दर्शन आचार से अतिशय सम्बद्ध हो लोकसान्निध्य प्राप्त करता है तो उसकी भाषा भी सम्भवतः लोक व्यवहृत भाषा रहेगी। यही कारण है कि जैन दर्शन साहित्य या उसके लोक साहित्य का विकास प्राकृत भाषा में होता है।

"The different Prakrits were mutually understandable among the educated. A speaker of Sanskrit whose mother tongue was the spoken form of any one of the Prakrit would readily understand any of the literary Prakrits...In the older stage the difference was still less marked. Still further back we should find only the difference between 'correct' and 'incorrect' pronunciation...the difference between the speech of educated and uneducated people speaking substantially the same language.[2]

In the second stage the languages usually known by the name of "the Prakrits" were the chief spoken Aryan languages of the country. And in course of time literature began to be produced in these languages

१. द्र० शतपथ ब्राह्मण ३।२।१।२३ तेऽसुरा आत्त वच सो हेऽलवो हेऽलवै इति वदन्तः पराबभूवुः ।२४। तत्रैतामपि वाचमूदुरुपजिज्ञास्याम्। स म्लेच्छः। तस्मान्न ब्राह्मणो म्लेच्छेत् असुर्या ह्येषा वाक्। श० ब्रा० ३।२।१।२३।२४

२. Woolner—An Introduction to Prakrit pp. 89

also...Prakrit was freely used...all women and the lower classes spoke Prakrit. This is probably a true picture of the linguistic state of India at that time.

गुणे ने भी अपने Introduction to Comparative Philology नामक ग्रन्थ में लिखा है कि प्राकृत का अस्तित्व निःसंदेह वैदिक बोलियों के साथ वर्तमान था। इन्हीं प्राकृतों से परवर्ती साहित्यिक प्राकृतों का विकास हुआ। वेदों एवं द्विजातियों की भाषा के साथ-साथ यहाँ तक कि मन्त्रों की रचना के समय भी एक ऐसी भाषा प्रचलित थी जो द्विजातियों की भाषा से अधिक विकसित थी। इस भाषा में मध्यकालीन भारतीय बोलियों की प्राचीनतम अवस्था की प्रमुख विशेषताएँ वर्तमान थीं[2]।

मीमांसा में भी आर्य म्लेच्छाधिकरण से इस विचार को संपुष्टि होती है। अनेक शब्दों के अर्थ पर विचार करते हुए मीमांसकों ने यह स्थिर किया है कि म्लेच्छ भाषा के प्रयुक्त अर्थ ही स्वीकार करने योग्य हैं। पूर्व में यह निर्दिष्ट किया जा चुका है कि यास्क के निर्वचन के आधार पर प्राकृत भाषा में मृदुता या माधुर्य पर अधिक ध्यान दिया गया है। भारोपीय भाषा के विकास की ओर दृष्टिपात करने पर मुझे यह कहने के लिए बाध्य होना पड़ता है कि प्राकृत की प्रकृति वैदिक भाषा के समान ही है। मृदुता के आधार पर एवं उच्चारण की विषमता के आधार पर व्यञ्जनान्त शब्दों का प्रयोग प्रायः नहीं के समान है। लोक भाषा या उच्चारण का अतिशय महत्त्व न होने के कारण ही ऐसा हुआ होगा। किन्तु इसमें दो मत नहीं हैं कि प्राकृत और संस्कृत की मूलभूमि एक ही है, क्योंकि रुद्रट ने अपने काव्यालङ्कार में लिखा है कि प्राकृत शब्द का अर्थ व्याकरणादि संस्कारों से शून्य स्वाभाविक वचन है उससे उत्पन्न अथवा उसी भाषा को प्राकृत कहा जाता है, अथवा पहले की गयी भाषा प्राकृत है; जो बालक, महिला आदि के लिए सहजगम्य है। इस तरह आचार्यों का इस अंश में मतभेद उपलब्ध हो रहा है कि संस्कृत प्राकृत की मूल भाषा है या प्राकृत ही संस्कार वशात् संस्कृत है। अपना सिद्धान्त प्रस्तुत करने के पहले कतिपय आचार्यों के प्राकृत और संस्कृत के सम्बन्ध में सिद्धान्तों को प्रस्तुत करना उचित समझती हूँ। हेमचन्द्र के अनुसार—

प्रकृतिः संस्कृतम्, तत्र भवं तत आगतं वा प्राकृतम्। संस्कृतानन्तरं प्राकृतमधिक्रियते। संस्कृतानन्तरं च प्राकृतस्यानुशासनं सिद्धसाध्यमानभेदसंस्कृतयोनेरेव तस्य लक्षणं न देश्यस्य इति ज्ञापनार्थम्।[3]

इसी अर्थ का समर्थन मार्कण्डेय के प्राकृत सर्वस्व से भी होता है—

प्रकृतिः संस्कृतम्। तत्रभवं प्राकृतमुच्यते।[4]

---

१. Tarapurwala—Elements of the Science of Language. p. 245-256.

२. An Introduction to Comparative Philosophy p. 163 by Dr. P. D. Gune.

३. सिद्धहैमशब्दानुशासन ८।१।१ 'अथ प्राकृतम्'

४. प्राकृतसर्वस्व। १।१

दशरूपक के टीकाकार धनिक ने परिच्छेद २, श्लोक ६० की व्याख्या करते हुए लिखा है —

. प्रकृतेः आगतं प्राकृतम् । प्रकृतिः संस्कृतम् ।

रुद्रट कृत काव्यालङ्कार में ११ वीं शताब्दी के विद्वान् नामिसाधु ने लिखा है—

"प्राकृतेति सकलजगंज्जन्तूनां व्याकरणादिभिरनाहितसंस्कारः सहजो वचनव्यापारः प्रकृति, तत्र भवं सैव वा प्राकृतम् । "आरिसावयवो सिद्धं देवाणं अद्धभागहा वाणी' इत्यादि वचनाद् वा प्राक् पूर्वकृतं प्राकृतं बालमहिलादिसुबोधं सकलभाषानिबन्धभूतं वचनमुच्यते । मेघनिर्मुक्तजलमिवैकस्वरूपं तदैव च देशविशेषात् संस्करणाच्च समासादितविशेषं सत् संस्कृताद्युतर-विभेदानाप्नोति । अत एव शास्त्रकृता प्राकृतमादौ निर्दिष्टं तदनु संस्कृता-दीनि । पाणिन्यादिव्याकरणोदितशब्दलक्षणेन संस्करणात् संस्कृतमुच्यते ।'

आठवीं शताब्दी के विद्वान् वाक्पतिराज ने अपने 'गउडवहो' नामक महाकाव्य में प्राकृत भाषा को जनभाषा माना है और इस जन भाषा से ही समस्त भाषाओं का विकास स्वीकार किया है । यथा —

सयलाओ इमं वाया विसति एत्तो यणेंति वायाओ ।
एंति समुद्दं चिय णेंति सायराओच्चिय जलाइं ।।[1]

नवम शती के विद्वान् कवि राजशेखर ने 'वाल रामायण' में 'याद्योनिः किल मस्कृ-तस्य सुदशां जिह्वासु यन्मोदते[2] द्वारा प्राकृत को संस्कृत की योनि-विकास स्थान कहा है ।

यद्यपि विवेचकों ने उभयपक्ष उपस्थापित किया है किन्तु यह देवी वाक् है अर्थात् जिसे अपौरुषेय या ईश्वर प्रदत्त रूप में माना गया है । भार्गव ऋषि का कथन है कि देवताओं ने इसे वाणी दो 'देवीं वाचमजनयन्त देवास्, तां विश्वरूपो पशवो वदन्ति ।[3] इसीलिए आज भी संस्कृत को दैवी वाक् या सुर वाणी के रूप में प्रदर्शित किया है । विश्व के सभो जीवों में संचरणशील यह देवी वाक् थी । समय-समय पर निरुक्तादि के द्वारा इसमें देश कालादि की दृष्टि से संस्कार किया गया । इसीलिए वैदिक काल में कहीं भी संस्कृत शब्द से भाषा का निर्देश नहीं होता है । गौ शब्द के द्वारा वाणी का निर्देश मिलता है । इसके विषय में जो वेद में प्रयोग मिलते हैं वे गौ, गिर, वाणी, वाक् हैं । इसी तरह अनेक शब्द अपर पर्याय के रूप में मिलते हैं किन्तु संस्कृत शब्द वहाँ नहीं हैं । अतः यह मानना अनुचित न होगा कि भाषा का संस्कार होने पर वह संस्कृत हो गयी और उच्चारण दोष से वही भाषा प्राकृत रही । यही कारण है कि वररुचि आदि प्राकृत वैयाकरण या भाषा वैज्ञानिक प्राकृत का मूलरूप संस्कृत में मानते हैं ।

---

१. सफला एता प्राकृतं वाचो विशन्तोय । इतश्च प्राकृताद्विनिर्गच्छन्ति वाचः आग-च्छन्ति समुद्रमेव निर्यान्ति सागरादेव जलानि । प्राकृतेन हि संस्कृतापभ्रंशपैशा-चिकभाषाः प्रसिद्धतमेन व्याख्यायन्ते । अथ वा प्रकृतिरेव प्राकृतं शब्दब्रह्म । तस्य विकारा विवर्ता वा संस्कृतादय इति मन्यतेस्म कविः ।।९३।।

२. बालरामायण ४८-४९

३. वहीं ।

यह विचारणीय है कि भाषा के विकास-क्रम में किन व्यक्तियों ने इसे अपनाया। मेरी यह धारणा है कि भारतवर्ष में अनेक गण धर्मों का उद्भव हुआ। इन धर्मों का परिचय इतिहास पुराण एवं पंचम वेद में तथा बौद्ध शास्त्र में उपलब्ध होता है। इन गण धर्मों की धाराओं को भागवत धारा और पर्वतीय शैवधारा के रूप में विभाजित किया जाता है और उन दोनों के मध्य में शाक्तधर्म इसे अपनो शक्ति संचार के द्वारा पुष्पित और पल्लवित करता रहा। ये दोनों धाराएँ आगम धारा के रूप में मानी जा सकती हैं। यह संदेह नहीं कि आरम्भ में ये दोनों धाराएँ आदिम थीं किन्तु व्रात्यों के सम्पर्क से शैवधारा अवैदिक धारा के रूप में संगृहीत हुई। व्रात्य शब्द संघ या गण का वाचक है व्रात्य शब्द व्रत से निष्पन्न है। ऋग्वेद संहिता में "अनुव्रात्य शस्त्रसख्यमोयुः" १।१६३।८ एवं "व्रात्यं वात्यं गणं गणं ३।२६।६, ५।५३।११ राजा व्रातश्च प्रथमो बभूव १०।३४।१२, जोवं व्रातं सचेमही १०।१७।५। ऋग्वेद के इन मन्त्रों से यह अनुगत हो रहा है कि व्रात्यों का एक पर्वतीय संघ था जो कभी-कभी "व्रात्यस्तोम अनुष्ठान के फलस्वरूप शुद्धीकरण के द्वारा वैदिक या आदिम समाज के अन्तर्गत हो जाते हैं। इन्हीं लोगों की भाषाएं प्राकृत थीं। इनके साथ वैदिकों का व्यवहार चलता था जिसकी सूचना कात्यायन की भाषा में "व्यवहार्या भवन्ति" के द्वारा उपलब्ध है। ताण्ड्य ब्राह्मण के अनुसार व्रात्यों के चार वर्ग थे जो हीन, निन्दित, कनिष्ठ एवं ज्येष्ठ के नाम से जाने जाते थे। आज भी हीनयान, महायान, दिगम्बर, श्वेताम्बर और नीलाम्बर के वर्णन के अनुसार यह अवगत होता है कि उन लोगों की भाषा अपरिमार्जित थी। अदीक्षित होते हुए भी वह दीक्षित के समान ही अपने विषयों का प्रतिपादन करते थे। यह भी अवगत हो रहा है कि उनके कपड़े लाल अथवा काले या नीले होते थे या दिगम्बर रहते थे। कोई-कोई व्रात्य गृहपति भी होते थे। इनकी प्राकृत भाषा एवं पाली भाषा मानने का आधार शाक्यायन श्रौतसूत्र है। वहाँ लिखा गया है कि मगध देशीय ब्रह्मबन्धु को व्रात्यों का धन दिया जाता था "व्रातेभ्यो व्रात्यधनानि ये व्रात्यचर्याया अविरता स्युः ब्रह्मबन्धवे वा मगधदेशीयाः[1]। अथर्वसंहिता के अनुसार व्रात्य अत्यन्त प्रशस्त माने जाते थे और उन्हें परमपुरुष के रूप में माना गया "व्रात्य वा इदम् अग्र आसोत् ईयमान एवं प्रजापति समेधयत्[2]। इस उद्धरण से यह स्पष्ट है कि सृष्टि के आरम्भ काल से ही व्रात्य थे और प्रजापति को इन्होंने प्रेरणा दी और प्रजापति ने आत्मनिहित सुगम ज्योति से विश्व के मूल तत्त्व के रूप में सत् एवं ब्रह्म की सृष्टि की और जगत् उत्पन्न हुआ। और महादेव ईशान एक व्रात्य के रूप में आविर्भूत हुए जो आज भी दिगम्बर हैं। व्रात्यों का वर्णन करते हुए यह उपलब्ध होता है कि वह सतत परिभ्रमणशोल एवं देवगणों के अनुचर के रूप में थे। इनकी महिमाओं का वर्णन व्रात्य काण्ड में उपलब्ध है और परम पुरुष विद्वान व्रात्य के रूप में इनका वर्णन मिलता है। तपस्या इनकी साधना का मूलाधार था और एक व्रात्य अर्थात् ज्ञानो महादेव जो इनके उपास्य थे। और विकास-क्रम में सभी उनके उपासक एक व्रात्य होने को क्षमता प्राप्त करते थे। विद्वान व्रात्य का प्रभाव जनसाधारण में था। यह भी वर्णन मिलता है कि एक व्रात्य आरक्त हुए और राजन्य अर्थात् क्षत्रिय वर्ग की उत्पत्ति के मूलाधार हुए। अनेक वर्णनों के

१. शा० श्रौ० सू० १६५।१००।२८
२. १६६ अ० पैप्पलादशाखा

बाद विद्वान् व्रात्य की विस्तृत चर्चा उपलब्ध होती है। वहाँ कुशो राजा का अतिथि के रूप में वर्णन किया जाता है और राजा स्वयं अपने हाथ से उसका सम्मान करता है। विद्वान व्रात्य किसी का भी अतिथि हो जाय तो उनकी परिचर्या में वह दत्तचित्त हो, उनकी किसी भी इच्छा को अपूर्ण नहीं रखता था और यह सर्वार्थ सिद्ध की भूमिका थी। वर्णन में यहाँ तक लिखा गया है कि सूर्य उनके दक्षिण नयन, चन्द्र वाम नयन, अग्नि दक्षिण कर्ण और सोम वाम कर्ण है इत्यादि। दिन में पश्चिम मुख और रात्रि में पूर्वमुख अर्थात् सूर्यमुख होते हैं।[१] इस विश्लेषण से यह निष्कर्ष निकलता है कि तपस्या प्रधान एवं ज्ञान सम्पन्न राजाओं के अतिथि स्वरूप यह व्रात्य होते थे। इससे बौद्ध एवं महावीर की जीवन चर्चा का साम्य उपलब्ध होता है और दोनों का संघ के रूप में गमन का इतिहास साक्षी है। संघ शरण गमन, बुद्ध शरण गमन तो आज भी प्रसिद्ध है। गण धर्म का धारक प्रशस्त एक व्रात्य था।

ताण्ड्य ब्राह्मण के आधार पर तो स्पष्ट अवगत होता है कि आर्य होते हुए भी वे वेदपाठी नहीं थे। आर्य भाषा भाषी होते हुए भी उनकी भाषा अमार्जित थी। ताण्ड्य ब्राह्मण में यागयज्ञ विरोधी ज्ञानवादी वृद्ध व्रात्य को माना गया है। दीक्षा के बिना ही वे ज्ञान की चर्चा करते थे। मैंने रुद्र से इनके सम्बन्ध का आधार नमो व्रातेभ्यो, व्रातपतिभ्यः" इत्यादि शब्द के द्वारा रुद्र का निर्देश प्राप्त कर इस परम्परा का मूलाधार वहाँ अवस्थित करने का प्रयास किया है। "उत गोपा अदृश्नन्" इसके व्याख्यान में वेदोक्त संस्कार हीन यह अर्थ लिखा है रुद्र के वैदिक देवत्व की प्रतिष्ठा पुराणकाल में प्रतिष्ठित हुई है। सर्वार्थ सिद्ध की भावना जो अतिथि के रूप में उपस्थित होने पर उपस्थित की गयी है वह आज भी उनके नाम के रूप में प्रतिष्ठित है। अनिर्वाण ने स्पष्ट शब्दों में लिखा है—प्राकृत युग के तार्थंकर और बौद्ध से आरम्भ कर आज के नाथ सम्प्रदाय एवं आधुनिक युग का आउल-बाउल सभी सम्प्रदाय व्रात्यदलों का है। चिरकाल से ही ये लोग अपने तात्त्विक सिद्धान्त अमार्जित प्राकृत भाषा में कहते हैं। इस तरह इस निष्कर्ष पर पहुँचा जा सकता है कि व्रात्यों को यह प्राकृत भाषा आज के नाथ सम्प्रदाय और आउल बाउल सम्प्रदाय तक प्राकृत भाषा के रूप में चली आ रही है।

(प्राचीन युगेर तीर्थङ्कर ओ बौद्ध हते सुरुकरे मध्ययुगेर नाथ एवं आधुनिक युगेर आउल-बाउल पर्यन्त सबाउ प्राचीन व्रात्येर दले करे। चिरकाले एरा अमार्जित प्राकृत-भाषाय तत्वकथा बोले ऐसे।[२]

मध्य में इन लोगों ने अपने सिद्धान्तों को प्रतिष्ठित करने के लिए संस्कृत भाषा को सिद्धान्त प्रदर्शन की भाषा माना जिससे प्राकृतभाषा उपेक्षित हुई। व्रात्यस्तोम में एक व्रात्य का नित्य सहचर मागधी माना है।[३] ज्येष्ठ व्रात्य को हो अर्हत् शब्द से निर्देश किया गया है।[४] सूत्रकार ने भी अर्हत् शब्द का प्रयोग किया है, जिसे अवैदिक भाषा में

१ अथर्वसंहिता १५।१०-१५।१८
२: वेदमीमांसा पृ० ९१
३. शत० ब्रा० ५।२२।१४
४. वेदमीमांसा पृ० ९५

'जिन'' का अपर पर्याय माना है। ऋग्वेद संहिता में "मुनयो वातरसना"[1] यह लिखते हुए स्पष्ट ही सूचित किया है कि दिगम्बर रूप में ये मुनि घूमते थे। ऐसा अवगत होता है कि वाजसनेयीसंहिता के आधार पर इन लोगों की दो धाराएँ थीं। एक तंत्र की धारा और और दूसरी योग की धारा। ज्येष्ठ व्रात्य ही सूत्रकार की दृष्टि में अर्हत् थे। ऐसा निर्देश मिलता है कि घूमने के कारण ही ये व्रात्य शब्द से अभिहित हुए। बौद्ध युग और तीर्थंकर के समय का संघ इस प्रसंग में स्मरणीय है। व्रात्य में विद्यागौरव की परोक्ष रूप से स्वीकृति उपलब्ध होती है। अस्तु यह विषय तो विचारणीय है। किन्तु जहाँ तक प्राकृत भाषा का प्रश्न है यह बढ़ती हुई नाथ सम्प्रदाय तक तांत्रिक धारा के साहित्य के रूप में गृहीत हुई किन्तु एक अन्य प्राकृत जो सभी के बोल-चाल की भाषा थी वह भी सामने आयी जिसका साहित्य अतिशय विशाल है। जितने भी नाटक लिखे गये हैं उनमें प्राकृत भाषा का विभिन्न रूप परिगृहीत मिलता है। जयन्त भट्ट ने 'आगमडम्बर' नाटक में बौद्ध और जैन के लिए प्राकृतभाषा का व्यवहार किया है।

आगमडम्बर में पात्रभेद में गृहीतभाषा के आधार पर भी यह तथ्य सर्वथा दृढ़ हो रहा है कि वैदिक सिद्धान्तों की मान्यता जिन धार्मिक सिद्धान्तों में उपलब्ध नहीं है उनकी भाषा प्राकृत मानी गई है। प्रथम अङ्क में शाक्यभिक्षु और उपासक की जो उसी बौद्ध-मार्ग का था उनमें उपासक की भाषा प्राकृत मानी गई है अर्थात् वह अपने कथन को प्राकृत भाषा के द्वारा व्यक्त करता है। ऐसा अवगत होता है कि संस्कृत भाषा की विशिष्ट व्यक्तियों में अपने सिद्धान्त के प्रकाशन के रूप में प्रतिष्ठा हो चुकी थी किन्तु अन्य साधारण व्यक्ति की भाषा प्राकृत ही थी। इसी प्रकार द्वितीय अङ्क में जैन सिद्धान्तों का आडम्बर प्रस्तुत है जिसकी भाषा भी आचार्य जयन्तभट्ट ने प्राकृत ही स्वीकार की है। इसी अंक में नीलाम्बर की कथा भी सन्निहित है। उनकी भाषा भी प्राकृत ही है। इसी प्रकार ऐसे सिद्धान्तों की भाषा प्राकृत गृहीत की गई है। अतः ऐसा अवगत होता है कि ये लोग संस्कृत युग में भी प्राकृत भाषा का अवलम्बन करते थे। जैसा कि मैंने पूर्व विश्लेषण से स्पष्ट किया है कि ऋग्वेद काल से उच्चारण की कुशलता से शून्य व्यक्ति मात्र अपने भावाभिव्यक्ति को प्रधान स्थान देने वाले प्राकृत-भाषा का अवलम्बन करते हैं। जैसा कि बुलनर ने अपने प्राकृत-व्याकरण में कहा है :

"The different Prakrits were mutually understandable among the educated. A speaker of Sanskrit whose mother-tongue was the spoken form of any one of the Prakrits, would really understand any of the literary Prakrits ...... In the older stage the difference was still less marked. Still further back we should find only the difference between 'correct' and 'incorrect' pronunciation ...... the difference between the speech of educated and uneducated people speaking substantially the language." (Woolner, An Introduction to Prakrit, pp. 8-9).

जैन साहित्य तो वस्तुतः प्राकृतभाषा का एक विशाल साहित्य है जिनमें साहित्यिक,

१. ऋग० सं० १०।१३६।२

दार्शनिक सभी तरह के ग्रन्थों का प्रचुर भंडार है। प्राकृत भाषा चूंकि बोल-चाल की भाषा थी इसलिए यह देश के नाम पर परिगृहीत हुई। महाराष्ट्री शौरसेनी, मागधी, पैशाची ये सभी प्राकृत देश के आधार पर वहाँ के परिवर्तन की मूल भूमि पर इन नामों से परिचित हुई। अनेक शिलालेख प्राकृत में ही उपलब्ध हुए। इस तरह प्राकृत साहित्य अतिशय विशाल है। मृच्छकटिक नाटक में जो प्राकृत निहित है वह आज की हिन्दी से बहुत सन्निकट है। यथा—प्राकृत पोट, पोट्ट=हिन्दी पेट, पोट, प्रा० खुण्ट=हि० खूँटा, प्रा० जोहह=हि० जोहना।

लासन ने स्पष्ट शब्दों में लिखा है कि संस्कृत के ही धातुओं में प्राकृत के शब्द क्रम-परिवर्तन के रूप में आये हैं। डॉ० जानसन ने स्वीकार किया है कि प्राकृत भाषा का जनभाषा के साथ अवश्य तादात्म्य होगा। इसीलिए प्राकृत भाषाएँ रंगमंच पर स्वीकृत हैं।

प्रो० एच० विल्सन ने Select Specimen of the Hindu के प्रस्तावना में लिखा है कि प्राकृत किसी ऐसी बोली का प्रतिनिधित्व करती है जो कभी बोली जाती थी। उनका कहना है कि यहाँ की बोली जाने वाली भाषाओं में ऐसे परिवर्तित रूप मिलते हैं, जिनके परिवर्तन का समाधान प्राकृत व्याकरण से होता है। प्राकृत प्राचीन व्याकरण में वररुचि का मुख्यतम स्थान है। उन्होंने सभी प्राकृतों को संस्कृत से सम्बद्ध किया। उनका व्याकरण मूल संस्कृत से प्राकृत का सम्बन्ध मानता है। वस्तुतः अपशब्द के अन्तर्गत यदि प्राकृत को स्थान दिया जाय तो इसको मानने में कोई आपत्ति नहीं है। चण्डिदेव कृत प्राकृतदीपिका में लिखा है कि लोकानुसार हो नाटक आदि में महाकवियों के प्रयोग देखे जाते हैं। काव्यचन्द्रिका में भाषा का विश्लेषण करते हुए लिखा है—तद् एव वाङ्मयं विद्यात् संस्कृतम् प्राकृतं तथा। अपभ्रंशश्च मिश्रश्च तस्य भेदाश्चतुर्विधाः। संस्कृतं देवतावाणी कथिता मुनिपुङ्गवैः। तद्भवं तत्समं देशीत्य् अनेकम् प्राकृतं विदुः। भाषा विज्ञान के आधार पर एक तो ऐसी भाषा जो उच्चारण के नियम से आबद्ध थी वह मूलभाषा संस्कृत रही और वही भाषा नियमशून्य प्राकृत है।

इस तरह प्राचीन आचार्यों के आधार पर ही संस्कृत मूलदैवीभाषा की अक्षुण्ण परम्परा है और प्राकृत पणियों के द्वारा गृहीत अपरिमार्जित मृध्र भाषा है जिसका साहित्य आगमधारा के रूप में नाथ परम्परा में अवरुद्ध हो जाता है और साहित्यिक रूप देश के आधार पर परिवर्तनशील अपभ्रंश की परम्परा में हिन्दी के रूप में आज भी चला आ रहा है। प्राकृत के मूल रूप में विकास न होने के कारण यह एक सम्प्रदाय या धर्म विशेष के रूप में स्वीकृत होता है। साम्प्रदायिक भाषा कभी भी जनभाषा या अतिशय व्यवहार की भाषा नहीं हो सकती। अतः काल-क्रम में इसके परिमार्जित रूप जो देश से सम्बद्ध है वह मूल होकर अनेक देशीय भाषा की जननी है।

# जैन कानून : प्राचीन और आधुनिक

प्रमोदकुमार चौधरी

जिस तरह जैन धर्म और समाज का अपना साहित्य और कला, दर्शन और आचार संहिता है उसी तरह उसके जीवनपद्धति के अपने नियम-उपनियम, क़ानून-कायदें भी है। उसके सामाजिक विचार और रीतिरिवाज पर उनको दार्शनिक और धार्मिक मान्यताओं की छाप है। उसके सामाजिक दर्शन को बाह्य में कुछ नियम और कानूनों में देखा जा सकता है जिनके सहारे वह पृथक् ईकाई के रूप में अब भी जीवित समाज बना है और इतर समाज में विलीन होने से बचा रहा।

समाज का निर्माण अनेक परिवारों से होता है। सुखी या दुखी परिवारों से ही समाज सुखी या दुखी माना जाता है। परिवार को व्यवस्थित रखने के लिए कुछ कानून बनाये जाते हैं। जैन परिवारों को श्रावक या उपासक संघ कहा जाता है। जैन मनीषियों ने उनके नियमोपनियमों का वर्णन मूलतः उपासकाध्ययन नाम शास्त्र में किया है। काल के प्रभाव से वह शास्त्र विशीर्ण हो गया पर उसकी परम्परा को लेकर चलने वाले अनेक जैन ग्रन्थों में अब भी जैन कानून के दिग्दर्शन, होते है। उनमें प्रमुख हैं : १. भद्रबाहुसंहिता, २. नीतिवाक्यामृत, ३. अर्हन्नीति ४. वर्धमाननीति, ५. इन्द्रनन्दिसंहिता, ६. त्रिवर्णाचार ७. जैनपुराण चरित्र ग्रन्थों नीति प्रतिपादक नियमोपनियम।

आधुनिक दृष्टि से हमारा दीवानी कानून आठ विभागों में विभक्त है—१. विवाह, २. सम्पत्ति, ३. दायभाग, ४. दत्तकविधि और पुत्रविभाग, ५. स्त्रीधन, ६. भरणपोषण, ७ संरक्षण और ८. रीतिरिवाज।

**विवाह**

परिवार निर्माण की प्रथम सीढ़ी विवाह है। यद्यपि जैन और हिन्दू समाज में विवाह एक ऐच्छिक विषय है पर दोनों के दृष्टिकोणों में बड़ा अन्तर है। जैन धर्म में इसे विशुद्ध सामाजिक नियम माना गया है जबकि हिन्दूओं में धार्मिक नियम। हिन्दूओं में पितृऋण, देवऋण आदि से मुक्ति के लिए पुत्रोत्पत्ति आवश्यक है, पुत्रोत्पत्ति इस लोक परलोक के सुख का साधन है। उससे पितरों को श्राद्ध दिया जा सकता है और पुंनामक नरक में जाने से बचा जा सकता है। इसलिए एक बड़ी धार्मिक विधि को पूरा करने के लिए विवाह आवश्यक है। वहाँ विवाह और मोक्ष एक प्रकार से सम्बद्ध बतलाया गया है। जैनधर्म में विवाह का उद्देश्य इस प्रकार नहीं माना गया है। इस धर्म में वह केवल सामाजिक विधि है। वंश उसका उद्देश्य है : स्वधर्म की परम्परा चलाने के लिए, भोगाकांक्षा को विघ्नबाधा रहित तृप्ति के लिए, चरित्र और कुल की उन्नति के लिए और देव, गुरु और अन्य आदरणीय पुरुषों की सत्कृति के लिए अच्छे गुणों से सम्पन्न कन्या से विवाह करना चाहिये।[1] जैन

१. धर्मसंतति मक्लिष्टां रतिं वृत्तकुलोन्नतिं
देवादिसत्कृतिं चेच्छन् सत्कन्यां यत्नतो वरेत् (धर्मामृत, २. ६०); जिनसेन कृत आदिपुराण, १५ पर्व, श्लोक सं० ६१-६४।

मान्यता के अनुसार विवाह चार पुरुषार्थों में से धर्म अर्थ और काम की सिद्धि के लिए परमावश्यक है और इस कड़ी में वह—परम्परा दृष्टि से–मोक्ष प्राप्ति में साधक हो सकता है। साक्षात् उसका मोक्षप्राति से कोई सम्बन्ध नहीं। मोक्ष प्राप्ति का साधन तो केवल सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चरित्र ही हैं। इसके लिए ब्रह्मचर्य और गृहत्याग परम आवश्यक हैं।

विवाह के मुख्य दो अंग हैं—वर और कन्या। यौवन प्राप्त प्रत्येक युवा और युवती विवाह योग्य है। जैन आगमों में विवाह योग्य अवस्था का उल्लेख[1] इस प्रकार किया है: १. उम्मुक्क बाल भवे २. णवंगसुत पडिवोहिए, ३. अलं भोगसमत्थे। अर्थात् जिनका बाल भाव समाप्त हो गया है, जिनके शरीरिक नव अंग जागृत हो गये हों तथा जो भोग करने में समर्थ हो, ऐसे ही व्यक्ति की आयु विवाह योग्य है। उससे ज्ञात होता है कि बालविवाह मान्य न था तथा फिर भी विवाह की आयु वर्षो की मर्यादा में नहीं बंधी थी। आयु सम्बन्धी सीमाओं में देश, काल और परिस्थितियों के अनुसार परिवर्तन होता था।[२]

जैन आगमों में वर और कन्या के आदर्श गुणों का वर्णन मिलता है। उन वर्णनों को व्यावहारिक जगत् में मानना तो संभव नहीं है। फिर भी इतना तो मान्य है कि कन्या और वर को अनुरूप आयु, रूप, लावण्य, यौंवन और समानकुलोत्पन्न होना चाहिए।

प्राचीनकाल में विवाह का क्षेत्र विस्मृत था।[३] वह आज जैसा संकुचित न था। तब जाति और दायरे के भीतर विवाह जैसी बात भी न थी। उस काल में वर्तमान जातियों का निर्माण नहीं हुआ था। केवल मानवमात्र एक जाति थी इसलिए अन्तर्जातीय विवाह शब्द का प्रयोग उस उस काल में नहीं था। यद्यपि उस काल में वर्ण नाम से कुछ दायरे अवश्य थे पर वे विवाह में बाधक न थे। आज निकट के संबन्धियों में विवाह नहीं हो सकता और अपनी जाति तथा दायरे के बाहर विवाह नहीं हो सकता। प्राचीन काल में ऐसी बात न थी। निकट के सम्बन्धियों में केवल अपने परिवार के अर्थात् भाई-बहन, पिता-पुत्री आदि के अतिरिक्त सबसे विवाह हो सकता था। आगमों, जैनपुराणों और चरितग्रन्थों में इनके उदाहरण भरे हुए हैं। बुआ की लड़की, मामा की लड़की तथा सगोत्र में ही चाचा के पुत्र-पुत्रियों के बीच विवाह में दोष नही माना गया है। पर आज ऐसा बहुत कम होता है और इस विषय में स्थानीय रिवाज का ध्यान रखकर ही किया जाता है[४]। आजकल मौसी की पुत्री, सास की बहिन तथा गुरु को पुत्री से विवाह अनुचित माना गया है।

मध्यकालीन जैन स्मृतियों के अनुसार उच्चवर्ण वाला पुरुष नीचवर्ण की कन्या से विवाह कर[५] सकता है परन्तु शूद्र स्त्री से किसी उच्चवर्ण वाले पुरुष की जो सन्तान होगी,

१. भगवती सूत्र २१.११, उ. ११; ज्ञानधर्म १.१.३।
२. देशकालायेक्षो मातुलकन्या सम्बन्धः, (नीतिवाक्यामृत, ३१.२९)।
३. विशेष के लिए फत्तेलालजीकृत 'जैनविवाह पद्धति' पृ० २ देखें।
४. देखें जु० कि० मुख्तारकृत विवाह क्षेत्र प्रकाश और कामता प्रसाद कृत मैरीएज इन जैन लि०।
५. अर्हन्नीनि ३८.४०; भद्रबाहुसंहिता ३२.३३; इन्द्रनन्दि संहिता ३०.५१

वह पिता की सम्पत्ति न पा सकेगी, वह उससे जीवन निर्वाह मात्र की अधिकारी होगी अथवा वही सम्पत्ति पावेगी जो उसके पिता ने अपनी जीवनावस्था में उसे दे दी हो[1]। शूद्र पुरुष को केवल अपने वर्ण में अर्थात् शूद्र स्त्री से विवाह करने का अधिकार है[2]। जिनसेन कृत आदिपुराण के एक वाक्य से विदित होता है कि उच्चवर्ण का पुरुष अपने से नीच वर्ण की कन्या से विवाह कर सकता है[3]। परन्तु वह नियम, लगता है कि, ब्राह्मण स्मृतियों के अनुकरण पर बना है या प्राचीन काल में प्रचलित था। पश्चात् काल में ब्राह्मण पुरुष का शूद्र स्त्री से विवाह अनुचित समझा जाने लगा। एक जैन श्रावकाचार के अनुसार त्रिवर्णों में ही विवाह और पंक्ति भोजन होना चाहिये। शूद्र का शूद्रा के साथ ही विबाह और भोजन होना चाहिये[4]।

उत्तर मध्य काल (१०-११वी शती) में जैनों में अनेकों जातियाँ उपजातियाँ बनी और वे भी गोत्रादि में विभक्त होकर बहुसंख्यक हो गई। विवाह के नियमों में ये जातियाँ अपने में ही सीमित होने लगी और उनमें अपने गोत्र की कन्या को छोड़ उसी जाति के दूसरे गोत्र की कन्या से विवाह करने की प्रथा चल पड़ी[5]। बीच में एक जाति में ही विवाह के सम्बन्ध में सम्प्रदाय भेद या प्रदेशगत भेद या आम्नाय भेद से प्रतिबन्ध लगे हुए देखे गये हैं। जैसे श्वेता० सम्प्रदाय की एक जाति अग्रवाल या ओसवाल दिग० सम्प्रदाय की उसी जाति से विवाह सम्बन्ध मना करती देखी गई है। ऐसी कुछ अन्य जातियों में अनुसरण होने लगा पर आजकल यह बाधा हट सी गई है। इसी प्रकार प्रदेश की दूरी के कारण कुछ जातियाँ अपने ही प्रदेश की अपनी जाति से विवाह सम्बन्ध करती देखी गई हैं और दूसरे प्रदेश की उसी जाति से नहीं। उदाहरण के लिए राजस्थान, गुजरात और महाराष्ट्र के हुम्मड और महाराष्ट्र, बरार, हैदराबाद आदि के शेतवाल अपने-अपने प्रदेशों में विवाह करते हैं दूसरे प्रदेश की अपनी ही जाति में नहीं। कभी-कभी भट्टारकों के आम्नाय के कारण भी एक ही जाति के लोगों में विवाह में रुकावट लगी देखी गई है पर ये सब अब बीते दिनों की बाते हैं।

---

१. भद्र. सं. ३५; इन्द्र सं. ३२-३४

२. अर्ह. ४.४

३. १६.२२७

४. धर्मसंग्रह श्रावकाचार, २५६
   परस्परं त्रिवर्णानां विवाहः पंक्तिभोजनम्।
   कर्तव्यं न च शूद्रैस्तु शूद्राणां शूद्रकैः सह॥

५. (i) त्रैवर्णिकाचार, ११.१
   अन्य गोत्र भवां कन्यां नांनकां सुलक्षणाम्
   (ii) नीतिवाक्यामृत ११.२०
   आयुष्मती गुणाढ्यां च पितृदत्ता वरेद्वरं॥
   समविभावाभिजनयोः असमगोत्रयोश्च विवाहसम्बन्धः॥

प्राचीनकाल में विवाह आठ प्रकार के होते थे, उनमें ब्राह्म, दैव, आर्ष और प्राजापत्य ये धर्म विवाह कहलाते थे और असुर, गांधर्व, राक्षस और पैशाच ये चार अधर्म विवाह कहलाते थे। बुद्धिमान वर को अपने घर पर बुलाकर बहुमूल्य आभूषणों आदि के साथ कन्या देना ब्राह्म विवाह है। जिन भगवान् की पूजा करने वाले सहधर्मी प्रतिष्ठाचार्य को पूजा की समाप्ति पर पूजा कराने वाला अपनी कन्या दे दे तो वह दैव विवाह है। यही दोनों उत्तम प्रकार के विवाह माने गये हैं क्योंकि इनमें वर से विवाह के बदले में कुछ लिया नहीं जाता। कन्या के लिए वस्त्र या कोई ऐसी मामूली दामों की वस्तु वर से लेकर धर्मानुकूल विवाह कर देना आर्ष विवाह है। कन्या प्रदान के समय 'तुम दोनों साथ-साथ रहकर स्वधर्म का आचरण करो', ऐसे वचन कहकर विवाह कर देना 'प्राजापत्य विवाह कहलाता है। इसमें अनुमानतः वर की ओर से कन्या के साथ विवाह करने को इच्छा प्रकट होती है और सम्भवतः यह भी आवश्यक नहीं कि वह कुँआरा ही हो। कन्या को मोल लेकर विवाह करना असुर विवाह है। कन्या और वर का स्वयं निजेच्छानुसार माता-पिता की सम्मति के बिना ही विवाह कर लेना गान्धर्व विवाह है। अचेत, असहाय या सोती हुई कन्या से भोग करके विवाह करना पैशाच विवाह है। यह सबसे नीच प्रकार का विवाह है। आजकल केवल प्रथम प्रकार का विवाह ही प्रचलित है। शेष सब प्रकार के विवाह बन्द हो गये हैं। प्राचीन काल में वर या कन्या की खोज करने के मुख्य दो साधन थे—(१) राजे महाराजे अपनी कन्या के स्वयंवर का आयोजन करते जिनमें देश देशान्तरों के राजकुमार बुलाये जाते थे। कन्या उनमें से सर्वश्रेष्ठ को चुन लेती थी और बाद में उन दोनों का पाणिग्रहण होता था; (२) जन साधारण अपने पुत्र या पुत्री के विवाह योग्य होने पर योग्य सम्बन्ध की खोज के लिए धात्री तथा पुरोहित को भेज देते थे। योग्य सम्बन्ध मिलने पर विवाह का निश्चय तथा आयोजन होता था। वर्तमान काल में दोनों ही प्रकार अव्यवहार्य और अपरिपूर्ण हैं। आज पत्र पत्रिकाओं में आवश्यकता प्रकाशित कर देने से यह काम बहुत कुछ हो जाता है फिर भी लोग कन्या और वर की खोज करते ही हैं।

आजकल विवाह का निश्चय करने के लिए मंगनी या तिलक का रिवाज है। जैनागमों में इस तरह के कोई उल्लेख नहीं मिलते। पाणिग्रहण का निश्चय समाज के कुछ प्रतिष्ठित व्यक्तियों के समक्ष ही करना चाहिये। यह निश्चय बहुत समय पहले से भी नहीं करना चाहिये। यदि पहले निश्चय करना भी हो तो दो माह से अधिक पहले निश्चय नहीं करना चाहिये, इससे सम्बन्ध टूटने की संभावना है। यदि विवाह की स्वीकृति हो चुकी हो और लड़की के पक्ष वाले इस पर कार्यबद्ध न रहें तो वे हानि देने के जिम्मेदार हैं[1]। यही नियम दूसरे पक्ष वालों पर भी लागू होता है, परन्तु अब इन विषयों का निर्णय प्रचलित कानून (Indian Contract Act) के अनुसार किया जाता है। यदि विवाह के पूर्व कन्या का देवलोक हो जाय तो खर्च काटकर जो कुछ उसको ससुराल से (गहना आदि) मिला था, उसे लौटा देना चाहिये और उसे जो धन ननिहाल से मिला हो, उसके सहोदर भाइयों को देना चाहिये।

१. अर्हं०, १२७,

यद्यपि जैनों की विवाह विधि में प्रादेशिक रीतिरिवाजों का प्राधान्य है फिर भी उसमें प्राचीन काल से कुछ विशेषतायें हैं यथा वाग्दान ( सगाई ), वर का कन्या के स्थान में जाना, जैन मन्दिर में जाना और सभी रिश्तेदारों द्वारा पूजा करना, निश्चित शुभ तिथि में वर का कन्या के गले में माला डालना और पूजा तथा उत्सव करना।

इन प्रमुख विधि के बीच अनेक प्रकार के रीतिरिवाज चल पड़े हैं। जैसे श्वेताम्बरों में :—(१) मातृका स्थापन, (२) सप्तकुळकर स्थापन, (३) वर घोड़ानो शालिमंत्र, (४) हस्त मेळाप, (५) अग्निस्थापन, (६) होम, (७) प्रथमाभिषेक, (८) गोत्रोच्चार, (९) मण्डप-वेदि-प्रतिष्ठा, (१०) तोरण-प्रतिष्ठा, (११) अग्नि-प्रदक्षिणा, (१२) कन्यादान, (१३) वासक्षेप, (१४) द्वितीयाभिषेक, (१५) करमोचन, (१६) आशीर्वाद। तथा दिगम्बरों में :— (१) वाग्दान, (२) विनायक विधान, (३) कंकणबन्धन, (४) वृहसंस्कार, (५) तोरण-विधि, (६) विवाहविधि, (७) परस्परमुखावलोकन, (८) वरमाला, (९) वर प्रतिज्ञा, (१०) कन्यादान, (११) देवशास्त्र गुरु पूजा, (१२) होमाहुति, (१३) ग्रन्थिबन्धन, (१४) पाणि-ग्रहण, (१५) सप्तपदी, (१६) पुण्याहवाचन, (१७) शान्तिमंत्र, (१८) आशीर्वाद, (१९) स्वगृहगमन, (२०) जिनगृहे धनार्पण।

उपर्युक्त छोटे मोटे रीतिरिवाजों के होते हुए भी दिगम्बरों में विवाह विधि के प्रमुख पाँच अंग[1] माने गये हैं :—वाग्दान, प्रदान, वरण, पाणि-पीडन और सप्तपदी। वाग्दान सगाई को कहते हैं जो विवाह के कम से कम एक माह पूर्व दोनों पक्षों में होता है। प्रदान में वर की ओर से कन्या के लिए भेंट स्वरूप गहना आदि दिया जाता है। वरण कन्यादान है जिसे कन्या का पिता वर के लिये करता है। पाणिपीड़न या पाणिग्रहण विधि में विवाह के समय वर और कन्या के हाथ मिलाये जाते हैं। सप्तपदी या भांवरो अग्निकुण्ड की प्रदक्षिणा को कहते हैं जिसके बिना विवाह पूर्ण नहीं समझा जाता। सप्तपदी में यदि चौथी प्रदक्षिणा तक वर में कोई दोष निकल आया तो विवाह भंग समझा जाता है[2]। कुछ आचार्यों के मतानुसार सप्तपदी होने पर भी पतिसंग होने के पूर्व यदि दोष विदित हो जाय तो विवाह भंग समझा जायगा। कन्यादान पिता को करना चाहिये। यदि पिता न हो तो बाबा, भाई, चाचा, पिता के गोत्र का कोई व्यक्ति, गुरु, नाना, मामा क्रमशः इस कार्य को करें। यदि कोई न हो तो कन्या स्वयं अपना विवाह कर सकती है।

प्राचीन काल में एक पुरुष कई स्त्रियों से विवाह कर सकता था। उस समय बहु-पत्नीत्व प्रतिष्ठा का सूचक था पर आजकल पुनर्विवाह वह तभी कर सकता है जब उसकी पूर्व पत्नी का स्वर्गवास हो जाय या पूर्व पत्नी का त्याग कर दे। आजकल बहुपत्नीत्व कानून की दृष्टि से और सरकारी सेवा की दृष्टि से अपराध है। जैन समाज में बहुपतित्व (Polyandry) कभी प्रचलित नहीं रहा।

१. वाग्दानं च प्रदानं च वरणं पाणिपीडनम्।
सप्तपदीति पंचांगो विवाहः परिकीर्तितः॥ ( त्रैवर्णिकाचार, ११.४१)

२. चतुर्थीमध्ये ज्ञायन्ते दोषा यदि वरस्य चेत्।
दत्तामपि पुनर्दद्यात् पिताऽन्यस्मै विदुर्बुधाः॥ (त्रैवर्णिकाचार, ११.१७४)

**सम्पत्ति**—सम्पत्ति के नियमन के लिए जैनधर्म में परिग्रह परिमाण अणुव्रत के अतिरिक्त, दिग्व्रत, देशव्रत और भोगोपयोग परिमाण व्रत का श्रावकाचारों में विधान किया गया है पर कानून के अनुसार सम्पत्ति की व्यवस्था कुछ अलग ही है। इस दृष्टि से सम्पत्ति के स्थावर और जंगम दो भेद हैं, गृह, बाग, बगीचे आदि स्थावर सम्पत्ति है, धन धान्य आदि जंगम। कानून की दृष्टि से दोनों प्रकार की सम्पत्ति विभाजित हो सकती है परन्तु स्थावर सम्पत्ति को अविभाजित रखने की राय है।

दाय भाग की अपेक्षा सप्रतिबन्ध और अप्रतिबन्ध दो प्रकार की सम्पत्ति मानी गई है। पहले प्रकार की सम्पत्ति वह जो स्वामी के मरण के पश्चात् उसके बेटे और पौत्रों को सन्तान क्रम से सीधी पहुँचती है। दूसरी वह है जो सीधी रेखा से न पहुँचे वरन् चाचा ताऊ आदि कुटुम्ब संबंधियों से मिले। दूसरे प्रकार की सम्पत्ति अविभाज्य है। अविभाज्य सम्पत्ति वह भी है जिसे पैतृक सम्पत्ति की सहायता के बिना अपने गुणों या पराक्रम से या विद्या से या युद्ध अथवा सेवाकार्य से प्राप्त की हो। स्त्री धन भी अविभाज्य है। खानों में गड़ी हुई उपलब्ध सम्पत्ति का अथवा पिता के समय की डूबी हुई सम्पत्ति का जिसे किसी भाई ने अविभाजित सम्पत्ति की सहायता के विना प्राप्त किया हो, विभाग नहीं किया जा सकता। जो साधारण आभूषण आदि पिता ने अपनी जीवनावस्था में अपने पुत्रों या उनकी स्त्रियों को स्वयं दे दिया हो वे भी विभाग योग्य नहीं हैं।

**विभाग योग्य सम्पत्ति**—हिन्दू कानून के विरुद्ध जैन कानून विभाग को उत्तम बतलाता है। इससे धर्म की वृद्धि होती है और प्रत्येक भाई को पृथक् पृथक् धर्मलाभ का शुभ अवसर प्राप्त होता है। विभाग योग्य सम्पत्ति को नीति और मुख्य रिवाज के अनुसार दायादों में विभक्त करना चाहिये। पिता की जो सम्पत्ति विभाग योग्य नहीं है, उसको केवल सबसे बड़ा पुत्र पावेगा। पिता की उपार्जित सम्पत्ति जैसे राज्यादि जो ज्येष्ठ पुत्र को मिली है, उसमें छोटे भाइयों को, जो विद्याध्ययन में संलग्न हों, कुछ भाग उन्हें गुजारे के लिए मिलना चाहिये। परन्तु विभाग योग्य सम्पत्ति में अन्य सब भाई समान भाग के अधिकारी हैं जिससे वे व्यापार आदि व्यवसाय कर सकते हैं। दुराचारी, व्यसनी पुत्र को अदालत के द्वारा अपने भाग से वंचित रखा जा सकता है।

पितामह की सम्पत्ति में से पिता की जीवन अवस्था में, पुत्रों को, उनकी माताओं को और पिता को समान भाग मिलना चाहिये। पिता की स्वयं अर्जित सम्पत्ति में से पुत्रों को विभाजित करने का कोई अधिकार नहीं है। जो कुछ भाग पिता प्रसन्नतापूर्वक पुत्र को पृथक् करते समय दे, उसे उसी पर सन्तोष करना चाहिये। माता की जीवनावस्था में जिस द्रव्य की वह स्वामिनी है, उसको भी पुत्र केवल उसकी इच्छानुसार ही पा सकते हैं।

जैन कानून में भाइयों, बहिनों, विधवा आदि के लिए सम्पत्ति के विभाजन के सम्बंध में विस्तार से विचार किया गया है। विस्तार भय से यहाँ सबका उल्लेख संभव नहीं है।

**दाय**—सम्पत्ति के उत्तराधिकार को दाय कहते हैं। इन्द्रनन्दि जिनसंहिता, वर्धमान नीति और अर्हन्नीति के अनुसार इस दाय को पाने वाले दायादों का क्रम इस प्रकार है—
१. विधवा, २. पुत्र, ३. भ्राता, ४. भतीजा, ५. सात पीढ़ियों में सबसे निकट सपिण्ड,

६. पुत्री, ७. पुत्री का पुत्र, ८. निकटवर्ती पुत्र, ९. निकटवर्ती गोत्रज (१४ पीढ़ियों तक), १०. ज्ञातया, ११. राजा।

दायभाग की नीति किसी व्यक्ति की मृत्यु पर लागू होती है। यह व्यक्ति के लापता, पागल और संसार से विरक्त हो जाने पर भी लागू होती है। स्त्री की सम्पत्ति का, जो स्त्रीधन न हो, प्रथम दायाद उसका पति और फिर पुत्र होता है। पुत्र शब्द में कानुनी परिभाषा के अनुसार पौत्र और अनुमानतः प्रपौत्र भी आते हैं। निकटवर्ती दामाद के होते दूरवर्ती को अधिकार नहीं है, अतएव भाई का सद्भाव भतीजों को दायभाग से वञ्चित कर देता है। इसी नीति से मृतक का पिता भाई से पहले दाय का अधिकारी होगा। हिन्दू-ला में भी ऐसा बतलाया गया है।

यदि पुत्र अपने पिता के साथ रहता है और सम्पत्ति बाबा की है तो उसमें उसका अधिकार है। विभाग के पश्चात् पिता की विभाजित सम्पत्ति का माता के होते हुए वह स्वामी नहीं हो सकता क्योंकि उसकी माता ही उसकी अधिकारिणी होगी। यदि माता पिता दोनों मर जावें तो औरस व दत्तक जैसा पुत्र हो वही दाय का अधिकारी होगा।

किसी मनुष्य के बिना पुत्र के मर जाने पर उसकी विधवा उसकी सम्पत्ति की पूर्ण अधिकारिणी होगी चाहे सम्पत्ति विभाजित हो या अविभाजित। पति के भाग की पुत्र की उपस्थिति में भी वह पूर्ण स्वामिनी होगी। यदि विधवा के औरस पुत्र न हो और किसी को पुत्र के रूप में गोद न ले और प्रेमवश पुत्री को अपना दायाद बनावे तो उसके मरने पर उसकी सम्पत्ति की अधिकारिणी उसकी पुत्री होगी न कि उस (विधवा) के पति के कुटुम्बीजन। उस पुत्री की मृत्यु के पश्चात् वह सम्पत्ति उसके पुत्र को मिलेगी और यदि पुत्र न हो तो उसके पति को पर वह सम्पत्ति उस विधवा के कुटुम्बी जनों को न लौट सकेगी।

जैन कानून के अनुसार जामाता, भांजा, सास और लड़के की बहू उत्तराधिकारी नहीं होते। व्यभिचारिणी विधवा को भी दाय का कोई अधिकार नहीं है। वह केवल गुज़ारा पा सकती है।

जिसका अन्य कोई दायाद न हो और केवल एक पुत्री छोड़कर मरा हो तो वह पुत्री अपने पिता की सम्पत्ति की पूर्ण स्वामिनी होगी। उसके मरने पर उसके अधिकारी, उसके पुत्रादि उस सम्पत्ति के अधिकारी होंगे। यदि किसी मनुष्य के कोई निकट अधिकरी नहीं है केवल दोहित्र हो तो उसकी पूर्ण सम्पत्ति का अधिकारी दौहित्र होगा क्योंकि नाना और दौहित्र में शरीरिक सम्बन्ध है।

माता का स्त्रीधन पुत्री को मिलता है चाहे विवाहिता हो या अविवाहिता। अविवाहिता पुत्री का स्त्रीधन उसकी मृत्यु होने पर उसके भाई को मिलता है। विवाहिता पुत्रियां अपनी-अपनी माताओं का स्त्रीधन पाती हैं। यदि कोई पुत्री जीवित न हो तो उसकी पुत्री और उसके अभाव में मृतक स्त्री का पुत्र अधिकारी होगा। और उसके भी अभाव में उसका पति होगा। स्त्री धन के अतिरिक्त, विधवा की अन्य सम्पत्ति का अधिकारी उसका पुत्र होगा।

दाय भाग सम्बन्धी अनेक कानून जैन ग्रन्थों में दिये गये हैं जिसका विस्तार भय से यहाँ देना ठीक नहीं। दाय सम्बन्धी सभी विवाद, कानून या स्थानीय रिवाज के अनुसार (यदि कोई हो) न्यायालयों द्वारा निर्णय करा लेना चाहिये जिससे पुनः झगड़ा न होने पावे।

**दत्तक विधि और पुत्र विभाग**

कानून के अनुसार पुत्र दो ही प्रकार के माने गये है : १. औरस और २. दत्तक। वैसे कहने के लिए बहुत प्रकार के सम्बन्धियों को पुत्र शब्द से कह सकते है, यथा सहोदर (लघुभ्राता), पुत्र का पुत्र और पाला पोषा बच्चा आदि।

औरस पुत्र उसे कहते हैं जो विवाहिता स्त्री से उत्पन्न हो और दत्तक वह हैं जो गोद लिया गया हो। ये दोनों ही मुख्य पुत्र गिने गये हैं। गौण पुत्र जब गोद लिये जावें तभी पुत्रों की भाँति दायाद हो सकते हैं, अन्यथा अपने वास्तविक सम्बन्ध से यदि वे अधिकारी हों तो दायाद होते हैं जैसे लघुभ्राता औरस और दत्तक दोनों हो सपिण्ड गिने जाते हैं और इसलिए पिण्डदान करने वाले आर्थात् वंश चलाने वाले माने गये हैं। शेष पुत्र यदि अपने वास्तविक सम्बन्धी से सपिण्ड हैं तो सपिण्ड होंगे अन्यथा नहीं।

गोद वही व्यक्ति ले सकता है जिसके औरस पुत्र न हो था मर गया हो या दुराचार के कारण निकाल दिया गया हो और पुत्रत्व तोड़ दिया गया हो।

दत्तक पुत्र में मोल लेकर गोद लिया गया पुत्र भी शामिल है। यदि मोल लेकर वह गोद न लिया गया हो तो वह मुख्य पुत्र के कर्तव्यों का अधिकारी नहीं हो सकता। नीतिवाक्यमृत के अनुसार जो पुत्र गुप्त रीति से उत्पन्न हुए हों या जो फेंके हुए हों, वे भी मुख्य पुत्र हो सकते हैं तथा पिण्डदान के योग्य (कुल के चलाने वाले) माने गये हैं परन्तु वास्तव में वे औरस पुत्र ही हैं। किसी कारण से उनकी उत्पत्ति को छियाया गया था या जन्म के पश्चात् किसी हेतु विशेष से उनको पृथक् कर दिया गया।

**गोत्र**

जैन समाज में गोत्रों की संख्या कितनी है, ज्ञात नहीं। सामान्यतः उनकी संख्या ८४ बताई जाती है। प्रकाशित और अप्रकाशित रचनाओं से संगृहीन जैन गोत्रों की संख्या १४० पहुँच जाती है परन्तु ये सूचियाँ इस अर्थ में विस्तृत नहीं है क्योंकि वर्तमान में ज्ञात जैन गोत्रों के उल्लेख इनमें नहीं हं। ऐसे गोत्रों की संख्या बहुत है। अग्रवालों के १७ गोत्र है ओसवालों के १४४४, खण्डेलवालों के ८४, श्रीमालियों के १३५, पोरवाड़ों के २४, डुम्मडों के १८, शैतवालों के ४४ आदि। मैसूर के जैनों में १३० गोत्र बतलाये जाते है पर वर्तमान में केवल २४ ही प्रमुख रूप में पाये जाते हैं।

जैनों में ऐसे कोई निश्चित नियम नहीं कि विवाह सम्बन्ध में कितने गोत्रों की संख्या वर्जित की जाय। यह विभिन्न जातियों में प्रचलित प्रथा पर निर्भर है। परिवारों में कुछ स्थानों में १६ गोत्रों और कुछ स्थानों में ८ या ४ या केवल २ गोत्रों में विवाह सम्बन्ध टालने की विधि है। शैतवालों में अनेकों गोत्र बतलाये जाते है उनमें से वर्तमान में केवल ४४

गोत्र ही ज्ञात हैं परन्तु विवाह नियमन उनमें परिवार उपाधि की प्रथा पर चलाया है अर्थात् एक उपाधि रखने वाले व्यक्तियों के बीच विवाह नहीं होता। पद्मावती पुरवालों में गोत्र ही नहीं है इसलिए गोत्र के विवर्जन का प्रश्न ही नहीं उठता।

यद्यपि गोत्रों द्वारा पौराणिक सूची से प्राप्त व्यक्तियों के नाम का उल्लेख रहता है पर जैन परम्परा 'गोत्र' का परिभाषिक अर्थ है। जैनों के कर्म सिद्धान्त में आठ कर्मों में एक एक गोत्र कर्म भी है। वह गोत्र कर्म जन्म जन्मान्तर से चले आये जीव के चरित्र-आचार व्यवहार को बतलाता है। चरित्र-आचार के उच्च नीच होने से उच्च नीच गोत्र कर्म होता है और यह कर्म ही जीव के जन्म के लिए उच्च नीच परिवारों को निर्धारित करता है। परन्तु यह आश्चर्य की बात है कि जैन समाज में प्रचलित सैकड़ों गोत्र गोत्रकर्म से बिल्कुल भिन्न हैं। वर्तमान गोत्रों के अनुसार उनमें उच्च नीच गोत्र के भेद को बतलाने वाली कोई बात नहीं है। गोत्रों की अनेक विधता से चुनाव का क्षेत्र संकुचित होता गया और पर गोत्रों के विस्तार में वृद्धि होने से क्षेत्र का आकार भी छोटा हो गया।

फिर, इन गोत्रों के उद्भव के इतिहास से यह मालुम होता है कि वे बहुत प्राचीन नहीं है। ये विभिन्न समय में विभिन्न कारणों से बने हैं और संभवतः विशेष कारणों से भविष्य में छोड़ भी दिये जा सकते हैं। इन गोत्रों के निर्माण में कोई सिद्धान्त नहीं। अग्रवाल अपने को राजा अग्रसेन का वंशज बतलाते हैं परन्तु अग्रसेन का गोत्र मानने की जगह उन्होंने राजकुमारों के नाम से १८ नये गोत्र बना लिये। जिनसेन आचार्य के द्वारा धर्म में दीक्षित ८४ नगरों के निवासियों को खण्डेलवाल नाम दिया गया और ८४ नगरों के नाम पर ८४ नये गोत्र बनाये गये। प्रत्येक नगर के खण्डेलवाल विवाह के मामले में परगोत्र के माने गये। रत्नप्रभ सूरि ने राजदूतों को जैनधर्म में दीक्षित किया और ओसवाल नाम की एक जाति बनाई जिसे १८ गोत्रों में विभक्त किया। पीछे धर्म परिवर्तन से ओसवाल जाति में और लोग मिलाये गये और मूल गोत्रों को भंग कर नये गोत्र बनाये गये। इनमें से कुछ के नाम पक्षियों पर, कुछ के पशुओं पर, कुछ के निवास स्थानों पर, कुछ के पेशे पर, कुछ का व्यवसाय पर, कुछ के व्यक्तियों के नाम पर, कुछ के विशेष शूर वीरता या बुद्धि के कारण नाम पड़े। इससे मालुम होता है कि गोत्रों के नाम कृत्रिम हैं और समय समय पर बदले जा सकते हैं। इन हालतों में किसी विशेष गोत्र की बहुत प्राचीनता नहीं मानी जा सकती क्योंकि गोत्र हटाये जाते हैं, बदले जाते है और नये बनाये जाते हैं।

पर गोत्र के नियम मुख्यतः इस उद्देश्य से बनाये गये हैं कि सगे सम्बंधियों के बीच विवाह रोका जा सके। परिवार सगे सम्बंधियों से बनता है और यह माना गया कि परिवार के सदस्यों का विवाह परिवार से बाहर हो। गोत्र का शाब्दिक अर्थ होता था 'गायों का बाड़ा' पर धीरे धीरे उसका अर्थ परिवार हो गया। इसीलिए गोत्र ऐसी सीमा मानी गई जिसमें विवाह सम्बंध की निन्दा की गई। परन्तु पीछे गोत्र के विभिन्न अर्थ हुए और विवाह सम्पर्क में एक के स्थान में अनेक गोत्रों को वर्जन करने के नये नियम बनाये गये। परिणामतः जीवनसाथी के चुनाव की स्वतंत्रता में प्रभावक सीमायें या रुकावट हो गई।

उपर्युक्त विवेचन और आधुनिक जैन समाज में प्रचलित वैवाहिक सम्बन्ध के अध्ययन के आधार पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि आज भी जैन समाज में विवाह सम्बन्धी कानून आगमिक हैं। लड़के-लड़की के विवाह करने के पूर्व जाति, गोत्र, मूल आदि को ध्यान में रखा जाता है। विशेषता इतनी है कि आजकल कोई भी जैन दूसरे जैन के यहाँ विवाह सम्बन्ध कर सकता है। दूसरे शब्दों में परवार आदि जाति के अग्रवाल, गोलापूर्व आदि जाति में विवाह सम्बन्ध होने लगे हैं। इस प्रवृत्ति को और भी उदार बनाना जैन समाज को शुभ होगा। बहुत सी कुरीतियों एवं समस्याओं से मुक्ति भी मिल जायेगी।

———

# वसुदेवहिण्डी : प्राकृत-बृहत्कथा

श्री रंजन सूरिदेव

आचार्य संघदासगणिवाचक (अनुमानतः ईसा की तृतीय-चतुर्थ शती) भारतवर्ष के प्रमुख कूटस्थ गद्यकारों में अन्यतम हैं। उनकी उल्लेखनीय प्राकृतभाषा निबद्ध गद्यात्मक कथाकृति 'वसुदेवहिण्डी' की उपलब्धि इसलिए महत्वपूर्ण घटना है कि इससे महाकवि गुणाढ्य की पेशाचीभाषा में परिगुम्फित 'बृहत्कथा' ('वड्ढकहा') के अज्ञात मूल स्वरूप पर प्रकाश पड़ता है। गवेषणापटु विद्वानों में अग्रगण्य डॉ० ऑल्सडोर्फ (हैम्बुर्ग-युनिवर्सिटी, प० जर्मनी के प्राच्यविद्या-विभागाध्यक्ष, अब स्वर्गीय) ने इसे 'बृहत्कथा' का जैन रूपान्तर कहा है। यह सुनिश्चित है कि संघदासगणी ने जो 'वसुदेवहिण्डी' लिखी, उसमें उन्होंने गुणाढ्य की 'बृहत्कथा' को ही आधार बनाया है। सुदुर्लभ कथाशक्ति से सम्पन्न 'इतिवृत्तकथक' होने के नाते उन्होंने अपनी साहित्यिक प्रतिभा, कला-चेतना और सारस्वत श्रम के विनियोग द्वारा 'वसुदेवहिण्डी' के शिल्प-सन्धान और अन्तरंग प्रतिमान में अनेक परिवर्त्तन किये, जिससे कि 'बृहत्कथा' से उद्गत मूल स्रोत को, नई दिशा की ओर मुड़कर स्वतन्त्र कथाधारा के रूप में संज्ञित होने का अवसर मिला।

कथामर्मज्ञ संघदासगणी ने 'बृहत्कथा' की मौलिकता में 'वसुदेवहिण्डी' की मौलिकता को विसर्जित नहीं होने दिया है। उन्होंने 'बृहत्कथा' की लौकिक कामकथा को धर्मकथा और लोककथा में परिवर्त्तित तो किया ही, कथानायक को बदलकर सबसे अधिक महत्त्व का परिवर्त्तन किया। पेशाची निबद्ध गुणाढ्य की 'बृहत्कथा' में वत्सराज उदयन के पुत्र नरवाहनदत्त कथानायक हैं, किन्तु संघदासगणी में अन्धकवृष्णि-वंश के प्रसिद्ध महापुरुष वसुदेव को कथानायक की गरिमा प्रदान की है।

गुणाढ्य की 'बृहत्कथा' केवल 'वसुदेवहिण्डी' का ही मूलाधार नहीं है, अपितु 'बृहत्कथाश्लोकसंग्रह' (बुधस्वामी), 'कथासरित्सागर' (सोमदेवभट्ट) और 'बृहत्कथामंजरी' (क्षेमेन्द्र) का भी आधारोपजीव्य है। इसीलिए, सोमदेव ने 'कथासरित्सागर' की अन्तिम प्रशस्ति में 'बृहत्कथा' को विविध कथाओं के अमृत का आगार कहा है। बुधस्वामी (अनुमानतः ईसा की द्वितीय-तृतीय शती) नेपाल के निवासी थे, इसलिए उनके द्वारा रचित 'बृहत्कथाश्लोकसंग्रह' को 'बृहत्कथा' की नेपाली 'वाचना' कहा गया है। इसी प्रकार, क्षेमेन्द्र और सोमदेव भट्ट कश्मीर के राजा अनन्तबर्मा (ईसा की १०-११ वीं शती) के राजदरबार के रत्न थे। राजा अनन्त की रानी सूर्यमती कथा सुनने में बहुत रस लेती थीं। अतएव, रानी के लिए क्षेमेन्द्र और सोमदेव ने 'बृहत्कथा' के आधार पर क्रमशः 'बृहत्कथामंजरी' एवं 'कथासरित्सागर' की रचना की। इसलिए, उक्त दोनों कथाग्रन्थों को 'बृहत्कथा' की कश्मीरी वाचना कहा गया है। और फिर, 'वसुदेवहिण्डी' 'बृहत्कथा' के उक्त नेपाली नव्योद्भावन— 'बृहत्कथाश्लोकसंग्रह' का परवर्त्ती या कनीय समकालीन तथा उक्त कश्मीरी नव्योद्भावनों—

'बृहत्कथामंजरी' तथा 'कथासरित्सागर' के पूर्ववर्त्ती, जेनाम्नाय पर आधृत प्राकृत-नव्योद्भावना है।

इस प्रकार, पेशाची 'बृहत्कथा' की तीन संस्कृत में तथा एक प्राकृत में नव्योद्भावनाएँ प्राप्त हैं। 'कथासरित्सागर' के प्रथम कथापीठलम्बक के प्रथम तरंग से यह सूचना मिलती है कि आन्ध्र के राजा सातवाहन ने, गुणाढच जिनके मन्त्री थे, देशी भाषा में अनुवर्त्तित 'बृहत्कथा' की प्रतियाँ प्रचारार्थ वितरित की थीं और उक्त चारों कथाकारों को 'बृहत्कथा' की अलग-अलग उक्त प्रतियाँ प्राप्त थीं. जिनके आधार पर उन्होंने अपनी कथाकृति का नव्योद्भावन प्रस्तुत किया। कश्मीरी वाचनाओं में तो उनके कथाकारों ने स्पष्ट रूप से उल्लेख किया है कि 'बृहत्कथा' में जो है, वही वे लिख रहे हैं। पुनः नेपाली और जैन वाचनाओं में कश्मीरी वाचनाओं से कथा की समान्तरता के कारण ही उनके भी बृहत्कथा के आधार पर लिखे जाने की बात स्पष्टतया संकेतित है।

'बृहत्कथा' की उक्त संस्कृत-वाचनाएँ श्लोकों में निबद्ध हैं और उनके कथानायक उज्जयिनी के राजकुमार नरवाहनदत्त हैं, किन्तु प्राकृत-वाचना—'वसुदेवहिण्डी' प्राकृत-गद्य में परिबद्ध है और उसमें नरवाहनदत्त के स्थान पर द्वारकापुरी के दस यादव दशार्हों में दसवें, यानी अन्तिम शलाकापुरुष वसुदेव (कृष्ण के पिता) को चरितनायक का गौरव प्रदान किया गया हे। इस प्रकार प्रांजल प्राकृत-गद्य की भूमि पर, परिवर्त्तित कथानायक और नव्यता के साथ उपन्यस्त कथा की दृष्टि से यह कथाकृति 'मौलिक' या 'नव्योद्भावन' शब्द को सर्वथा सार्थक करती है।

'वसुदेवहिण्डी' के युगचेतनासम्पन्न कथालेखक ने सच्चे अर्थ में 'बृहत्कथा' की अविच्छिन्न परम्परा को नयी दिशा देकर उसे सातिशय ऊर्जस्वल और प्राणवाहिनी धारा से ततोऽधिक गतिशील बनाया है। आचार्य संघदासगणी परम्परा के अन्धानुगामी नहीं, अपितु परम्परा और अपरम्परा के समन्वयकारी कलासाधक हैं। वे सही मानी में अनेकान्तवादी विचारक हैं। इसीलिए, उन्होंने जेनाम्नाय के प्रति न तो कभी दुराग्रहवादी प्रचारात्मक दृष्टिकोण अपनाया है, न ही जैनेतर आम्नायों की विकृतियों और विशेषताओं के उद्भावन में पक्षपात का प्रदर्शन किया है। कथा की ग्रथन-कला में एक कथाकार के लिए जो निर्वैयक्तिकता या माध्यस्थ्य अपेक्षित होता है, संघदासगणी में वह भरपूर है और वे यथार्थतः कला की तन्मयता की मधुमती भूमिका में स्थित साधारणीकृत भावचेतना-लोक के कलाकार हैं। लोकसंग्रह की भावना और अगाध वैदुष्य दोनों की मणिप्रवाल-शैली के मनोहारी दर्शन उनकी युग-विजयिनी कथाकृति 'वसुदेवहिण्डी' में सर्वत्र सुलभ हैं।

जैन शोधकों को यथोक्त नेपाली और कश्मीरी नव्योदेभावनों से सर्वथा विलक्षण 'बृहत्कथा' का एक विस्तृत प्राकृत-नव्योद्भावन 'वसुदेवहिण्डी' के रूप में उपलब्ध हुआ है, जिसने आश्चर्यजनक ढंग से देश-देशान्तरों के विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया है। प्राच्यविद्या के उपासक जर्मन विद्वान् डॉ० ऑल्सडोर्फ का मन्तव्य है कि 'बृहत्कथा' निस्सन्देह प्राचीन भारतीय साहित्य का एक रसमय और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इस लुप्तग्रन्थ ('बृहत्कथा') के वास्तविक 'प्रकार' के निर्धारण और पुनर्घटन के कार्य में 'वसुदेवहिण्डी' से पर्याप्त सहायता

की उपलब्धि सम्भव है। 'वसुदेवहिण्डी' के रचयितासंघदासगणी ने कथा के शिल्प और विषय-वस्तु को अपनी कल्पनाशक्ति से अतिशय विमोहक रूप प्रदान किया है और उदयन के पुत्र नरवाहनदत्त के अद्भुत पराक्रम को कृष्ण के पिता वसुदेव पर आरोपित करके प्राचीन कथा की परम्परा को नया आयाम दे दिया। वसुदेव के परिभ्रमण (हिण्डी=हिण्डन=परिभ्रमण या यात्रा) के वृत्तान्त से सम्बद्ध यह उच्चतर कथाकृति 'वसुदेवहिण्डी' न केवल प्राचीन जैनकथाओं में, अपितु विश्व के प्राचीन कथा-साहित्य में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान रखती है। गुणाढ्य से सोमदेव तक की सुदीर्घ भारतीय कथा-परम्परा के विस्तृत भौगोलिक क्षितिज पर 'वसुदेवहिण्डी' का ज्योतिर्मय भाव-भास्वर उदय नितान्त विस्मयजनक है।

जैन साहित्येतिहास के अनुसार वर्गीकृत 'प्रथमानुयोग' के साहित्य के अन्तर्गत संस्कृत-निबन्ध चरित्रग्रन्थों में उल्लेख्य हेमचन्द्र कृत 'त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित' में नेमिनाथ-चरित के अन्तर्गत वसुदेव का चरित चित्रित हुआ है। उसमें भी 'जैन बृहत्कथा' की रूपरेखा परिलक्षित होती है। इसके अतिरिक्त, श्रीकृष्ण की प्राचीन कथाओं से सम्बद्ध जैनकथाग्रन्थों में भी 'बृहत्कथा' का संक्षिप्त सार या नव्योदभावन प्राप्त होता है। किन्तु, संघदासगणी-कृत 'वसुदेवहिण्डी' ने तो अपने विस्तार और विषय-वैविध्य के कारण जैनबृहत्कथा की परम्परा में क्रान्तिकारी या युगान्तकारी, परिवर्तन उपस्थित कर दिया। जैनागम-भाष्यों में अन्यतम 'आवश्यकचूर्णि' में इस ग्रन्थ के उल्लेख से इस कृति की कथा की विपुल व्यापकता का अनुमान सहज सम्भव है। इस कथाग्रन्थ की संस्कृत-तत्समप्रधान प्राचीन प्राकृत-भाषा से भी इसके रचनाकाल की प्राचीनता की सूचना मिलती है। कहना न होगा कि इस महान् कथाग्रन्थ की रुचिरता की ख्याति ई० प्रथम शती से छठीं शती तक समान भाव से अनुध्वनित होती रही। इसलिए, गुप्तकाल को ही सस्कृत-प्राकृत का स्वर्णयुग माननेवाले भारतीय और भारतीयेतर विद्वान् इस ग्रन्थ के रचनाकाल की अन्तिम मर्यादा सन् ६०० ई० के आसपास निर्धारित करते हैं।

यों, संरचना की दृष्टि से अनेक विस्मयकारी और कौतूहलवर्धक, बहुत हदतक रोचक और ज्ञानोन्मेषक भी, अन्तःकथाओं और अवान्तर कथाओं से संवलित किसी प्रबल पुरुषार्थी और प्रचण्ड पराक्रमी राजा या राजपुत्र की बड़ी कथा ही 'बृहत्कथा' के नाम से अभिहित हुई है। 'वसुदेवहिण्डी' की संरचना भी 'बृहत्कथा' की शैली में की गई है। भारतीयेतर देशों में 'सहस्ररजनीचरित्र' (अरेबियन नाइट्स टेल), अलिफलैला की कहानी, हातिमताई का किस्सा आदि बृहत्कथाओं की परम्परा रहती आई है, आधुनिक हिन्दी में भी श्रीदेवकीनन्दन खत्री की ऐयारी या तिलिस्मवाले उपन्यास 'चन्द्रकान्ता' और 'चन्द्रकान्ता-सन्तति' 'बृहत्कथा' के ही हिन्दी-नव्योदभावना हैं। भले ही इनके चरितनायक उदयन या नरवाहनदत्त के बदले दूसरे ही क्यों न हों। 'बृहत्कथा' विराट् उपन्यास का ही नामान्तर है, जिसे गल्प की व्यापक श्रेणी में रखा जा सकता है।

जैसा कहा गया, 'वसुदेवहिण्डी' में बृहत्कथा की ही परम्परा का नव्योद्भावना हुआ है। निश्चय ही, वसुदेवहिण्डी "गुणाढ्य-कृत बृहत्कथा" का प्रतिरूप नहीं है, किन्तु 'बृहत्कथा' की परम्परा में एक युग परिवर्त्तक जैन प्राकृत-नव्योद्भावन अवश्य है, जो 'बृहत्कथा' के प्राचीन रूपान्तर के साथ आधाराधेय भाव से जुड़ा हुआ है। इस कथाग्रन्थ में

'वृहत्कथा' की वस्तु को श्रीकृष्ण की प्राचीन कथा के आधार पर गुम्फित किया गया है। ग्रथन-कौशल से ही इस कथाकाव्य में नव्यता आ गई है। जैनवाङ्मय के सुपरिचित जर्मन-अधीती श्रीयाकोबी के मतानुसार जैनों में कृष्ण की कथा ईसवी-सन् ३०० वर्ष पूर्व अस्तित्व में आ चुकी थी। श्री याकोबी मानते हैं कि ईसवी-सन् के प्रारंभ तक जैन पुराण-कथा सम्पूर्णता की स्थिति में आ गई थी। जैनों ने जिस समय 'वृहत्कथा' को अपनी पुराण-कथा के कलेवर में सम्मिलित किया था, उस समय वह (वृहत्कथा) एक प्रसिद्ध कवि की कृति होने के अतिरिक्त देवकथा की भव्यता से प्रभास्वर, प्राचीन युग की रचना मानी जाने लगी थी, जिसकी महत्ता पुराणों एवं महाकाव्यों की कथा के समान हो गई थी। इसीलिए, 'वृहत्कथा' के जैन प्राकृत-नव्योद्भावन से मूल 'वृहत्कथा' के रचनाकाल की शतियों प्राचीनता को लक्ष्य कर डॉ० बूलर ने गुणाढ्य का समय ईसवी-सन् की पहली या दूसरी शती और पेरिस के फ्रेंच-विद्वान् प्रो० लाकोत ने तीसरी शती माना है। इस सन्दर्भ में डॉ० अॅल्सडोर्फ का यह मत कि गुणाढ्य को यदि बहुत प्राचीन समय में नहीं, तो उसे ईसवी-सन् की पहली या दूसरी शती-पूर्व में मानना चाहिए, अमान्य नहीं है।

डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल का यह कथन यथार्थ है कि गुणाढ्य की 'वृहत्कथा' अपने युग में व्यासकृत 'महाभारत' के समान अपने देश के काव्य और कथा-साहित्य पर छाई हुई थी, जो आज, काल के विशाल अन्तराल में जाने कहाँ विलीन हो गई। इसलिए, उक्त कृति के उत्तरकालीन रुपान्तरों, वाचनाओं या नव्योद्भावनों से ही इसकी विषयवस्तु के सम्बन्ध में कुछ कड़ियाँ जोड़नी पड़ती हैं।

प्रो० लाकोत ने विलुप्त 'वृहत्कथा' की आयोजना का अनुमान सम्भवतः 'वृहत्कथा-श्लोकसंग्रह' के आधार पर इस प्रकार किया है: प्रस्ताविक भाग में उदयन और उसकी दो रानियों—वासवदत्ता एवं पद्मावती की सुविदित कथा थी। वासवदत्ता का पुत्र नरवाहनदत्त जब युवा राजकुमार की अवस्था को प्राप्त हुआ, तब उसका गणिकापुत्री मदनमंचुका ('वृहत्कथाश्लोकसंग्रह' में मदनमंजुका) से प्रेम हो गया। उस राजकुमार ने अपने पिता की इच्छा के विरुद्ध उससे विवाह कर लिया। एक विद्याधरराज मदनमंचुका को हर ले गया। मदनमंचुका को खोजते हुए नरवाहनदत्त ने विद्याधर-लोक और मनुष्यलोक में नये-नये पराक्रम किये। दीर्घ पराक्रम के बाद मदनमंचुका से उसका मिलन हुआ। राजकुमार नरवाहनदत्त स्वयं विद्याधरचक्रवर्ती बना और मदनमंचुका उसकी प्रधान महिषी (पटरानी) बनी। नरवाहनदत्त अपने प्रत्येक पराक्रम के बाद अन्त में एक-एक सुन्दरी से विवाह करता है। इस प्रकार, प्रत्येक पराक्रम की कथा के अन्त को गुणाढ्य ने लम्भ (लाभ) की संज्ञा दी और उसी पद्धति पर नरवाहनदत्त की कथा वेगवतीलम्भ, अजिनवतीलम्भ, प्रियदर्शनालम्भ इत्यादि सर्गों में विभक्त थी।

'लम्भ' की यही परम्परा 'वसुदेवहिण्डी' में भी मिलती है। इस कथाग्रन्थ में, जो कि अपूर्ण है, कुल अट्ठाईस लम्भ हैं, जिनमें उन्नीसवें और बीसवें लम्भों की कथा लुप्त है, साथ ही २८ वें लम्भ की कथा भी अधूरी है और उपसंहार-अंश अप्राप्य है। 'लम्भ' की यही परम्परा 'कथासरित्सागर' तथा वृहत्कथामंजरी में भी लम्बक के रूप में प्राप्त होती

है। जैन परम्परानुसार, 'वसुदेवहिण्डी' में श्रीकृष्ण की प्राचीन कथा के अन्तर्गत श्रीकृष्ण के पिता वसुदेव की कथा की आयोजना इस प्रकार हुई है :

रूपवान् एवं प्रचण्ड पराक्रमी वसुदेव ने अपने वड़े भाई से रुष्ट होकर घर छोड़ दिया और वे देश-देशान्तर—सम्पूर्ण वृहत्तर भारत का परिभ्रमण (हिण्डन) करने लगे। इसी क्रम में उन्होंने नरवाहनदत्त की भाँति विविध पराक्रम प्रदर्शित किये और विद्याधरी तथा मानवी जाति की अट्ठाईस पत्नियाँ प्राप्त कीं। अन्तिम पत्नी के रूप में उन्होंने देवकी को प्राप्त किया। इसके पूर्व रोहिणीलम्भ में रोहिणी पत्नी की प्राप्ति के क्रम में रोहिणी के पिता राजा रुधिर द्वारा आयोजित स्वयंवर में ही अकस्मात् वसुदेव का, अपने बड़े भाई समुद्रविजय से मिलन हो गया। समुद्रविजय भी उस स्वयंवर में भाग लेने आये थे। समुद्रविजय ने वसुदेव को बहुत समझाया-बुझाया। उसके वाद वसुदेव अपनी सभी पत्नियों को लेकर द्वारकापुरी लौट आये और वहाँ अपने कुटुम्बी जनों के साथ मिलकर पूर्ववत् रहने लगे।

मदनमंचुका का प्रसंग इस कथाग्रन्थ में छोड़ दिया गया है। सम्भवत:, कृष्ण की कथा के प्रसंग में उसकी संगति नहीं थी। 'वृहत्कथा' की मूलभूत पात्री मदनमंचुका के प्रसंग को परिवर्त्तित कर उसके स्थान पर गणिकापुत्री सुहिरण्या और राजकन्या सोमश्री का प्रणय-प्रसंग श्रीकृष्ण के पुत्र साम्ब के साथ जोड़ दिया गया है। इस प्रकार, मूल कथा (वृहत्कथा) की वस्तु और उसकी आयोजना की कई एक अनावश्यक घटनाएँ उसमे होने से विलुप्त मूल ग्रन्थ के स्वरूप के विषय में 'वृहत्कथा' के इस प्राकृत-रूपान्तर 'वसुदेवहिण्डी' की प्राप्ति से अनेक महत्त्वपूर्ण तथ्यों का उद्भावन होता है।

कहना अनपेक्षित न होगा कि महाकवि गुणाढच एक साथ ही कर्मठ और आध्यवसायी, उद्भट प्रत्यालोचक, मनस्वी सत्यसन्ध सुकुमार शैली के सुललित कवि निर्भीक और उत्क्रान्तिकारी तथा रसवादी औपन्यासिक थे। साथ ही, उनकी 'वृहत्कथा' हृदय-विमोहक और सार्थक कथाकृति है। पैशाची में परिनिष्णात गुणाढच ने इतनी सफलता के साथ रोमांस को अपने कथाग्रन्थ में समाहित किया है कि उसके प्रभाव का परवर्त्ती कथा-साहित्य में पारम्परीय संक्रमण असहज नहीं है।

गुणाढच के चरित्र-चित्रण में आदर्शवाद के पुट से हम उल्लसित हो जाते हैं, उत्साहित हो उठते हैं—निराश नहीं होते, हँसने लगते हैं, रोने नहीं लगते। भारतीय संस्कृति के व्यापक विकास पर हम गर्वित होते हैं। उसके दोषों को भी पढ़कर हमें लज्जित नहीं होना पड़ता है, वरन् हम यथार्थ जीवन की विभिन्न अवस्थाओं से परिचित होते हैं। यह आदर्शवाद अकेले गुणाढच को कथाकारों में अग्रगण्य बनाने के लिए पर्याप्त है।

'वृहत्कथा' को चाहे जिस दृष्टिकोण से देखें—मौलिकता, चरित्र-चित्रण, लोक-जीवन की यथार्थता, भाषा, वर्णन-शैली, रतिरस की उत्कृष्टता भावसम्प्रेषण की सफलता—सभी तरह से वह अद्वितीय है और विश्व-साहित्य के योग्य कथाग्रन्थों में पंक्तिय है। 'वसुदेवहिण्डी' उसी अद्भुत ग्रन्थ का अपूर्व नव्योद्भावना है, जिसकी प्रभावान्वित से समग्र कथा-वाङ्मय अनुप्राणित है।

# प्राचीन जैन शिलालेखों एवं जैन-ग्रंथ प्रशस्तियों में उल्लिखित कुछ श्रावक-श्राविकाएँ

डॉ० राजाराम जैन

जैन-समाज का संगठन चतुर्विध संघीय व्यवस्था के आधार पर किया गया है। जिस समाज में इस प्रकार की व्यवस्था नहीं होती, वह अनुशासनविहीन होकर विखर जाता है। भ० महावीर ने आज से लगभग ढाई हजार वर्ष पूर्व अपनी दिव्य शक्ति से इस तथ्य का पूर्ण अनुभवकर उक्त पद्धति पर ही उसका गठन श्रेयस्कर समझा था और साधु-साध्वी एवं श्रावक-श्राविका इन चार को चतुर्विध-संघ के अन्तर्गत रखा था। तभी से हमारे यहाँ वह परम्परा चली आ रही है।

समाज की आध्यात्मिक, धार्मिक, दार्शनिक, सांस्कृतिक एवं साहित्यिक प्रगति में साधु एवं साध्वियों की जितनी महत्त्वपूर्ण भूमिका होती है, श्रावक एवं श्राविकाओं की भूमिका उससे कम महत्त्वपूर्ण नहीं होती। साधु एव साध्वियों का दायित्व जहाँ शास्त्रोक्त विधि से धर्माचरण, गम्भीर-चिन्तन विशेष अवसरों पर समाज-सम्वोधन एवं लेखन-सम्बन्धी है, वहीं पर श्रावक-श्राविकाओं का दायित्व शास्त्र सम्मत सदाचरण, साधु-साध्वियों तथा उनके अनुयायी के लिए साधन-सामग्री का दान, उनके संरक्षण की सुव्यवस्था एवं उनके विचारों का प्रचार-प्रसार तथा विद्वानों का सम्मानादि सम्बन्धी है। तात्पर्य यह कि दोनों का अविनाभावी सम्बन्ध है। आज जैन-समाज यद्यपि अल्पसंख्यक है, किन्तु चारित्रिक, वैचारिक, भौतिक एवं अनुशासन की दृष्टि से भारत में उसका जो महत्त्वपूर्ण स्थान बन सका है, उसमें उक्त पद्धति ही उसका मूल कारण है।

हमारे निवन्ध की विषय-सोमा उक्त चतुर्विध संघ के केवल ऐसे कुछ श्रावक-श्राविकाओं से सीमित है, जिनके नामों एवं कार्यों के उल्लेख कुछ प्राचीन जैन-अभिलेखों एवं जैन ग्रन्थ-प्रशस्तियों में उपलब्ध होते हैं और जिन्होंने जैन कला, संस्कृति, इतिहास, साहित्य, समाज एवं राष्ट्र के नव-निर्माण में अभूतपूर्व योगदान किए हैं। अभिलेखों के उत्कोर्णकों एवं ग्रन्थ-प्रशस्तिकारों ने वड़े ही रोचक एवं मार्मिक भाषा-शैली में उनका स्मरण किया है। उनमें से कुछ का संक्षिप्त परिचय यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है :—

सर्वप्रथम जैन मन्दिरों, मठों, कीर्त्तिस्तम्भों एवं अन्य सार्वजनिक स्थानों मे उपलब्ध जैन अभिलेखों में उल्लिखित ऐसे पुरुषों एवं महिलाओं का परिचय प्रस्तुत किया जायेगा जिन्होंने अपने वल-वीर्य पुरुषार्थ-पराक्रम न्यायोचित सम्पत्ति-अर्जन एवं उसका दान तथा अपने बुद्धि-कौशल से महावीर के मार्ग को धवलित रखा। ऐसे सत्पुरुषों में हम सर्वप्रथम कलिंग नरेश महामेघवाहन ऐल खारवेल का स्मरण करते हैं, जिसने ईसा पूर्व दूसरी सदी के आस-पास अपने अजेय पौरुष से कलिंग को भारत का एक शक्तिशाली साम्राज्य बनाया था। उसका एक शिलालेख भुवनेश्वर के पास उदयगिरि खण्डगिरि की पहाड़ी पर मिला है, जो १७ पंक्तियों का है। उसमें उसने अपने राज्यकाल का पूरा इतिवृत्त प्रस्तुत किया है।

इसकी लिपि ब्राह्मी एवं भाषा मिश्रित-शौरसेनी प्राकृत है। उसमें उसने अपने द्वारा किए गए तूफानी युद्धों एवं सफल विजयों की चर्चा तो की ही है, साथ ही यह भी लिखा है कि—'मैंने जैन धर्म एवं जैन-साहित्य की उन्नति हेतु अनेक कार्य किए हैं। पूर्वकाल में नन्दराज द्वारा अपहृत कलिंग जिन की प्राचीन मूर्त्ति भी वापस ले ली है।' यह कलिंग जिन भगवान् ऋषभदेव की मूर्त्ति थी, जो खारवेल के पूर्व काल से ही कलिंग की राष्ट्रियमूर्त्ति के रूप में पूजित थी। मगध के नन्द-नरेश उसे छीनकर पाटलिपुत्र ले आए थे।

शिलालेख के अन्त में खारवेल लिखता है कि—"मैंने कुमारी पर्वत पर अर्हन्तों की अनेक निषद्याएँ एवं तपोधनमुनियों के लिए अनेक गुफाएँ बनवाई हैं। इसी प्रसंग में मैंने स्वयं उपासक अर्थात् श्रावक-व्रत धारण किए हैं।" फिर आगे वह लिखता है कि—"मैंने विशाल जिन-मन्दिर के पास एक भव्य सभा मण्डप तथा उसके मध्य में उत्तुंग मानस्तम्भ का भी निर्माण कराया है। इस सभा मण्डप में तपस्वी, ज्ञानी श्रमण-मुनियों का एक सम्मेलन बुलवाया है, जिसमें चारों ओर के दूर-दूर से श्रमण महामुनिगण पधारे थे।" इस सम्मेलन में राजर्षि खारवेल ने भगवान् महावीर की दिव्यध्वनि में उच्चरित उस कल्याणकारी द्वादशांगश्रुत का पाठ कराया था, जो कि वीर निर्वाण संवत् १६५ अर्थात ई० पू० ३६२ (जो कि श्रुतकेवलि भद्रबाहु का निर्वाणकाल था) से क्रमशः धूमिल होता जा रहा था। खारवेल ने उसके उद्धार का पूर्ण प्रयत्न किया।

खारवेल यद्यपि जिनेन्द्र भक्त श्रावक-शिरोमणि था, फिर भी एक महान् सर्वधर्म सहिष्णु नृपति भी था। उसके राष्ट्रिय भावना से ओतप्रोत एवं पराक्रमी होने का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण यह है कि भारत भूमि पर विदेशी प्रभाव को भयानक भविष्य की भूमिका मानकर उसने आतंककारी यूनानी आक्रामक नरेश दिमित्र को मथुरा तथा सम्भवतः उससे भी आगे उत्तरी-पश्चिमी-सीमान्त से बुरी तरह खदेड़ दिया था।

इस प्रकार खारवेल-शिलालेख जैन इतिहास एवं संस्कृति की कलापूर्ण निधि तो है ही, भारतीय इतिहास के अनेक प्रच्छन्न अथवा अस्पष्ट तथ्यों की भी एक सफल कुंजी है। इसीलिए इतिहासकार राखालदास बनर्जी ने लिखा है कि "यह लेख पौराणिक वंशावलियों की पुष्टि करता है और ऐतिहासिक कालगणना को लगभग ५ वीं शती ई० पू० के मध्य तक पहुँचा देता है।" 'भारतवर्ष' के नाम का सर्वप्रथम उल्लेख इसी शिलालेख में मिलता है।

नोनमंगल, हसकोटे एवं मर्करा के ताम्रपत्र-लेखों तथा अन्य शिलालेखों के अनुसार गंगराज अविनीत ने अनेक जैन मन्दिरों, स्वाध्याय-शालाओं एवं दानशालाओं का निर्माण कराया था। इस श्रावक-राजा की जिनेन्द्र-भक्ति का परिचय इसी से मिल जाता है कि उसने अपनी बाल्यावस्था में एक तीर्थंकर-मूर्ति को अपने मस्तक पर विराजमान कर भयानक बाढ़ से रौद्ररूप धारण किए हुए कावेरी नदी को अकेले ही पार कर लिया था। राजगद्दी पर बैठने के बाद उसने ४६६ ईस्वी के आसपास अपने पुत्र राजकुमार दुर्विनीत में जैनधर्म के संस्कार डालने हेतु सर्वार्थसिद्धि के प्रणेता आचार्य देवनन्दि पूज्यपाद (५३१-५८१ वि० सं०) को शिक्षक के रूप में रखा था। आगे चलकर इसी राजकुमार दुर्विनीत ने अपने राज्याभिषेक के बाद अपनी राजधानी तलकाड में एक जैन विद्यापीठ की स्थापना की थी, जिसमें जैनधर्म के साथ-साथ सिद्धान्त, आचार, दर्शन, छन्द, व्याकरण, आयुर्वेद, काव्य,

साहित्य एवं राजनीति आदि विषयों की सैद्धान्तिक एवं प्रायोगिक शिक्षा प्रदान की जाती थी।

श्रवणवेलगुल के शिलालेख सं० १३७ में एक प्रश्न पूछा गया है कि—"जिन शासन का स्थिर रूप से उद्धार करने वाला प्रथम श्रावक कौन है?" तब उसी प्रश्नकर्त्ता ने उत्तर देते हुए कहा है कि "जिन-शासन का स्थिर रूप से उद्धार करनेवाला सर्वप्रथम श्रावक राचमल्ल भूपति का श्रेष्ठ मन्त्री चामुण्डराय है।" इन श्रावक-शिरोमणि तथा चामुण्डराय-पुराण के लेखक चामुण्डराय को कौन नहीं जानता? जब वे युद्धभूमि में रहते, तो चामुण्डा-देवी का साक्षात् वरदान उनकी तलवार की नोक पर उपस्थित रहता, और शान्ति के दिनों में पीतवस्त्रधारी बनकर जब वे अपनी स्वाध्याय शाला में विराजते तब सरस्वती उनकी जिह्वा एवं लेखनी में स्वयं उपस्थित हो जाती। शिलालेख सं० २३४ (वि० सं० ११८०) के अनुसार चामुण्डराय ने पोदनपुर के समीप ५२५ धनुष ऊँची वाहुवलि की मूर्त्ति के दर्शनं के लिए जब प्रस्थान करना चाहा, तब उनके गुरु ने उस स्थान को बहुत दूर एवं अगम्य बताकर उन्हें रोक दिया। इस पर चामुण्डराय ने उसी प्रकार की मूर्त्ति के निर्माण कराने का संकल्प किया और उसे पूर्ण करके ही छोड़ा। उक्त लेख में बताया गया है कि—"मूर्त्ति जब बहुत विशाल होती है तब उसमें सौन्दर्य प्रायः नहीं आ पाता। यदि विशाल मूर्त्ति में सौन्दर्य आ भी गया तो उसमें दैवी चमत्कार का अभाव हो सकता है। किन्तु इस गोम्मटेश्वर की मूर्ति में तीनों तत्त्वों के मिश्रण से उसकी छटा अपूर्व हो गई है।" वाहुबलि की यह मूर्त्ति ५७ फीट ऊँची है। वाहुवलि का यह स्थल श्रवणवेलगुल के नाम से प्रसिद्ध है। यह कलांतीर्थ वीरवर चामुण्डराय की ऐसी अमर ऐतिहासिक कृति है, जो "यावच्चन्द्र दिवाकरौ" उनकी कीर्त्ति का गुणानुवाद करती रहेगी।

राष्ट्रकूट वंशी जैन सम्राट अमोघवर्ष के शासन की प्रशंसा विदेशी इतिहासकारों ने भी की है। ९ वीं सदी के अरवी इतिहासकार सुलेमान के अनुसार "उस समय संसार में केवल चार सम्राट ही प्रसिद्ध थे (१) भारत का अमोघवर्ष, (२) चीन का सम्राट, (३) बगदाद का खलीफा एवं (४) रूम (तुर्की) का सुलतान। किन्तु इन चार में भी सम्राट अमोघवर्ष प्रथम थे।" डॉ० भण्डारकर के मतानुसार—"राष्ट्रकूटनरेशों में अमोघवर्ष जैन-धर्म का सर्व महान् संरक्षक था।" पट्टावलियों के अनुसार वीरसेन स्वामी के पट्टशिष्य और वाटनगर केन्द्र के तत्कालीन अधिष्ठाता आचार्य जिनसेन स्वामी, अमोघवर्ष के धर्म एवं राजगुरु थे। जिनसेन ने अपने गुरु वीरसेन स्वामी के स्वर्गारोहण के बाद उनके अधूरे कार्यों को वि० सं० ८९४ के आसपास अमोघवर्ष के प्रश्रय में रहकर ही पूर्ण किए थे, जिनमें ६०,००० श्लोक प्रमाण 'जयधवल' ग्रन्थ प्रमुख है। अमोघवर्ष की ही प्रेरणा से पार्श्वाभ्युदय-महाकाव्य, महापुराण एवं उत्तर पुराण की भी रचनाएँ की गईं।

अमोघवर्ष को जैन-समाज का वीर-विक्रमादित्य माना जा सकता है क्योंकि उसका दरबार अनेक साहित्यिक आचार्यों से भरा हुआ रहता था। आचार्य जिनसेन, गुणभद्र आयुर्वेद के महान् आचार्य उग्रादित्य, महान् गणितज्ञ महावीराचार्य, महान् वैयाकरण शाकटायन पाल्यकीर्ति आदि इनमें प्रमुख थे। इतना ही नहीं, इन कवियों के संसर्ग में रहकर अमोघवर्ष में भी काव्य-प्रतिभा का स्फुरण हुआ और उसने "कविराजमार्ग" नामक छन्द

एवं अलंकार शास्त्र तथा प्रश्नोत्तररत्नमालिका" नामक नीति-शास्त्र ग्रन्थों का प्रणयन भी किया। इसकी ग्रन्थ-प्रशस्ति में अमोघवर्ष ने स्वयं लिखा है कि—"विवेक का उदय होने पर राजर्षि अमोघवर्ष ने राज्य का परित्याग कर दिया और सुधीजनों को विभूषित करने-वाली इस 'रत्नमालिका' का प्रणयन किया।"

दक्षिण भारत के अनेक शिलालेखों में सेनापति गंगराज के कार्यों की चर्चा आई है। उनके अनुसार एक ओर उसने अनेक युद्धों में शत्रुओं के छक्के छुड़ा दिये, तो दूसरी ओर वह जिनवाणी एवं जैनधर्म की भक्ति में भी पीछे न रहा। उसके पुत्र बोप्प सेनापति ने दोरसमुद्र में एक जिनालय बनवा कर उसमें पार्श्वनाथ की मूर्त्ति स्थापित की थी। उसके अनुसार अनेक उपाधियों से विभूषित गंगराज ने अगणित ध्वस्त जैन मन्दिरों का जीर्णोद्धार कराया था। गंगराज के मत से पृथिवी के सात नरक इस प्रकार हैं—(१) झूठ बोलना, (२) युद्ध में भय दिखाना, (३) परदारारत होना, (४) शरणार्थियों को शरण न देना, (५) अधीनस्थों को अपरितृप्त रखना, (६) जिन्हें पास में रखना चाहिए, उन्हें छोड़ देना, एवं (७) स्वामी से द्रोह करना।

तेरहवीं सदी के अन्तिम चरण में आतंककारी मुस्लिम आक्रमणों से निपटने के लिए कुछ राज्यों ने मिलकर एक नए विजयनगर-साम्राज्य की स्थापना की थी। वि० सं० १४२० के एक जैन-शिलालेख के अनुसार विजयनगर के राजाओं में (सं० ५६१) धार्मिक निष्पक्षता की भावना कूट-कूट कर भरी हुई थी। उसी क्रम में दक्षिण भारत के जैन शिलालेख सं० ५६६ की सूचनानुसार जैनों एवं वैष्णवों ने मिलकर वसुवि सेट्टि को संघनायक की उपाधि से विभूषित किया था। उक्त शिलालेखों में सर्वधर्म समन्वय का एक अन्य आदर्श उदाहरण भी मिलता है। एक बार बुक्कराय प्रथम के शासन-काल में जैन-मन्दिर की सीमाओं के विषय में जब हेद्दरनाड के लोगों और मन्दिर के आचार्यों में कलह होने लगा, तब जैनों ने इसकी शिकायत राजा बुक्कराय से की। उसने स्वयं इसका परीक्षण किया और जैनों एवं वैष्णवों को परस्पर हाथ मिलवाकर तत्काल आदेश निकाला कि "जैन-दर्शन एवं वैष्णव दर्शन में कोई भेद नहीं। जैनधर्मानुयायी भी पंचमहावाद्य बजा सकते हैं। जैनधर्म की हानि-वृद्धि को वैष्णव अपनी ही हानि-वृद्धि समझें। वैष्णवों को इस विषय के शासन-पत्र समस्त बसदियों में लगाना चाहिए। जब तक सूर्य एवं चन्द्र हैं तब तक वैष्णवजन जैनधर्म की रक्षा करेंगे। जो इस नियम को तोड़ेगा, वह राजा, संघ एवं समुदाय का द्रोही माना जायगा।"

जोधपुर जिले के घटयाला ग्राम के जैन-मन्दिर में वि० सं० ९१८ का एक शिला-लेख मिला है। मन्दिर एवं शिलालेख का निर्माण प्रतिहार वंशी जैन सामन्त कक्कुक ने कराया था। वह प्रकृति से अत्यन्त दयालु एवं प्रजावत्सल था किन्तु शत्रुओं के लिए महाकाल के समान था। उक्त शिलालेख के अनुसार उसने प्रजाजनों की भलाई के लिए रोहिन्सकूप में सार्वजनिक बाजार का निर्माण कराया था, जिससे सैनिक एवं असैनिक वर्ग के सभी लोग लाभान्वित होते रहे।

यह बाजार-निर्माण का कार्य आज के सन्दर्भ में भले ही सामान्य कार्य हो किन्तु कक्कुक के काल में राजनैतिक अस्थिरता के कारण जान-माल की सुरक्षा अत्यन्त कठिन रहती थी। बाजार के बिना जनता की अनेक कठिनाइयों का अनुभव करके ही वीर

कक्कुक ने उसका निर्माण तथा उसकी सुरक्षा की पूर्ण व्यवस्था कर उसने बड़े साहस का कार्य किया था।

कक्कुक के हृदय की विशालता एवं निरभिमानी वृत्ति देखिए कि उसने उक्त विशाल जैन-मन्दिर बनवाकर अपने प्रभुत्व की स्थापना नहीं की, बल्कि सिद्ध धनेश्वर गच्छ के जम्ब एवं अम्वय को समर्पित कर उसे पंचायती मन्दिर के रूप में घोषित कर दिया।

उक्त शिलालेख का वर्ण्य-विषय तो अपने आप में महत्त्वपूर्ण है ही, उसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उसमें प्रतिहार-वंश की उत्पत्ति एवं पूर्व-परम्परा का विवरण भी प्राप्त होता है। अतः इतिहास की दृष्टि से यह शिलालेख एक महत्त्वपूर्ण प्रामाणिक दस्तावेज भी है।

वि० सं० १२८९ में करोड़ों मुद्राओं के व्यय से भव्य एवं अद्‌भुत कलापूर्ण आबू के जैन-मन्दिरों के निर्माता मन्त्रीश्वर वस्तुपाल एवं तेजपाल के लोकहित साधक कार्य इतिहास प्रसिद्ध हैं। जैनत्व की अभिवृद्धि के लिए तो उन्होंने अनेक कार्य किए ही किन्तु अनेक हिन्दू तीर्थों के लिए भी उन्होंने लाखों मुद्राओं का दान किया था। यहाँ तक कि मुसलमानों के लिए भी उन्होंने आवश्यकतानुसार दान दिया तथा एक कलापूर्ण आरसी-पत्थर का तोरणद्वार बनाकर भेंटस्वरूप मक्का भी भेजा था।

वस्तुपाल का काल वस्तुतः जैन संस्कृति, कला एवं साहित्य के विकास का स्वर्णकाल था। उसके दरवार में जैन एवं जैनेतर अनेक कवि थे, जिन्होंने वस्तुपाल के प्रश्रय में रहकर विविध विषयक ग्रन्थों का प्रणयन किया था।

महासती श्राविका अत्तिमब्वे महिला-समाज के गौरव की पुण्य-प्रतीक है। १२ वीं सदी के प्रारम्भ में लिखित शिलालेखों के अनुसार यह वीरांगना कल्याणी के उत्तरवर्त्ती चालुक्य नरेश तैलपदेव आहवमल्ल के प्रधान सेनापति मल्लप की पुत्री तथा महादण्डनायक वीर नागदेव की पत्नी थी। उसके शील, सदाचार, पातिव्रत्य एवं वैदुष्य के कारण स्वयं सम्राट् भी उसके प्रति पूज्य बुद्धि रखता था।

एक वार की घटना है कि परमार नरेश वाक्पतिराज मुंज ने तैलप नरेश पर आक्रमण कर दिया। महादण्डनायक नागदेव अपने सम्राट्, महामन्त्री, प्रधान-सेनापति, एवं अपनी पत्नी अत्तिमब्वे को गोदावरी नदी के इस पार शिविर में ही छोड़कर स्वयं सेना की टुकड़ी के साथ परमारों को खदेड़ते हुए गोदावरी के उस पार चले गए। संयोग से वे युद्ध में घायल हो गए। इसी बीच भयानक आँधी एवं तूफान के साथ गोदावरी में प्रलयंकारी बाढ़ आ गई। अब तो अत्तिमब्वे तथा सम्राट्, महामन्त्री एवं अन्य शिविरवासी सभी लोग बड़े चिन्तित हो उठे कि वीरनागदेव तथा उसकी सेना को कैसे वापस लाया जाय? किन्तु प्रकृति के भयंकर प्रकोप के सम्मुख सभी विवश थे।

इस घोर व्याकुल-वातावरण के बीच लोगों ने देखा कि उनके सम्मुख शिविर के एक एकान्त कक्ष से अत्यन्त तेजस्विनी कोई मूर्त्ति वेगपूर्वक सम्राट की ओर चली आ रही है। उसने आकर सभी हितैषियों को प्रणाम किया और स्फूर्त्ति के साथ एक ऊँचे टीले पर चढ़कर गोदावरी नदी के सम्मुख खड़ी हो गई। लोग उससे कुछ बोलना चाह रहे थे, किन्तु

किसी के भी मुख से कोई शब्द नहीं निकल रहा था। उसका मुखमण्डल ग्रीष्मकालीन दोपहर के प्रखर सूर्य के समान तेजोदीप्त तथा उसके शरीर से तप्त स्वर्ण के समान अलौकिक कान्ति झाँक रही थी। उस मूर्त्ति का नाम अतिमब्बे था। उसने रौद्ररूपा गोदावरी नदी पर एक तीक्ष्ण दृष्टि डाली। फिर नदी के उस पार खड़े अपने प्रियतम नागदेव तथा उनकी सैन्य टुकड़ी के ऊपर एक दृष्टि डाली और पञ्चनमस्कार मन्त्र का उच्चारण एवं जिनेन्द्र देव का स्मरणकर गम्भीरवाणी में बोली—"यदि मेरी जिनेन्द्र-भक्ति अडिग है, मेरा पातिव्रत्य-धर्म अखण्ड है और यदि मेरी सत्यनिष्ठा अकम्प है, तो हे गोदावरी नदी, मैं तुझे आदेश देती हूँ कि तेरा यह रौद्र-प्रवाह उतने समय तक के लिए रुक जाय, जब तक कि हमारे प्रियतम अपने सैन्य-समुदाय के साथ उस पार से इस पार तक वापस न लौट आये।" गोदावरी के आर-पार खड़े लोगों ने देखा कि सचमुच ही उस महासती का आदेश गोदावरी ने मान लिया। उसका उग्ररूप शान्त हो गया और उसका पति नागदेव अपने सैनिकों के साथ इस पार लौट आया तथा उसके तत्काल बाद ही गोदावरी ने फिर वही अपना रौद्ररूप धारण कर लिया।

युद्ध में आहत हो जाने के कारण नागदेव का कुछ समय के बाद ही स्वर्गवास हो गया और अत्तिमब्बे वैधव्य का जीवन व्यतीत करने लगी। किन्तु उस अवस्था में भी उसने अनेक महत्वपूर्ण कार्य किए। स्वर्ण एवं कीमती हीरे तथा माणिक्यों की १५०० मूर्त्तियाँ बनवाकर उसने विभिन्न जिनालयों में प्रतिष्ठित कराईं, चतुर्विध दानशालाएँ खुलवाईं तथा उभयभाषा चक्रवर्ती महाकवि पोन्न के शान्तिपुराण की १००० प्रतिलिपियाँ कराकर विविध शास्त्र-भण्डारों में वितरित कराईं।

वि० सं० ११७५ के एक शिलालेख में उक्त महासती के विषय में इस प्रकार कहा गया है—"होयसल नरेश के महापराक्रमी सेनापति गंगराज ने महासति अत्तिमब्बे द्वारा गोदावरी-प्रवाह को स्थिर कर देने की साक्षी देकर ही उमड़ती हुई कावेरी नदी को शान्त किया था। समस्त विश्व इस महान् जिनेन्द्र भक्ता अत्तिमब्बरसि की इसीलिए प्रशंसा करता है कि उसके आदेश देते ही उसके तेजोप्रभाव से गोदावरी नदी का प्रवाह तक रुक गया था।"

१२ वीं सदी के आसपास में उत्कीर्ण कराए गए एक शिलालेख (सं० १४०) में जक्कियब्बे नामक एक ऐसी वीरांगना के कार्यों का वर्णन है, जिसकी तुलना महारानी दुर्गावती, लक्ष्मीबाई एवं जोन आफ आर्क से की जा सकती है। राष्ट्रकूट नरेश कृष्ण तृतीय के शासन काल में अपने पति सत्तरस नागार्जुन के स्वर्गवास होने पर उसे नागर खण्ड की शासिका नियुक्त किया गया था। वह प्रजाशासन के समान ही जैन शासन में भी बड़ी कुशल थी। एक बार वह किसी असाध्य बीमारी से ग्रस्त हो गई। अतः उसने अपनी पुत्री पर शासन का भार सौंपकर समाधिमरण पूर्वक शरीर-त्याग किया।

कडूर-दुर्ग के मुख्य प्रवेश द्वार के स्तम्भ पर १० वीं सदी की एक राज-तपस्विनी आर्यिका पाम्बब्बे का उल्लेख हुआ है। उसके अनुसार उसने बड़ी ही निर्भयता के साथ अपने केशलोंच करके आर्यिका व्रत की दीक्षा ली और तीस वर्षों तक कठोर तपश्चर्या की।

समाधिमरण के पूर्व जब उसके राजकुमार पुत्रों ने उससे पूछा कि—"हमलोगों के लिए आपका क्या आदेश है?" तब उस महातपस्विनी ने कहा था—"कि जो कुछ कभी मैंने प्राप्त किया अथवा कहीं से मेरे पास जो कुछ भी आया, उस समस्त परिग्रह का मैंने मन, वचन एवं कार्य से इस प्रकार त्याग कर दिया है, जैसे मैंने उसे कभी प्राप्त ही न किया हो।"

हुम्मच के १२ वीं सदी के एक शिलालेख में विदुषी पम्पादेवी का आदरपूर्वक उल्लेख किया गया है। तदनुसार वह गंग नरेश तैल तृतीय की पुत्री थी। उसके द्वारा निर्मापित एवं चित्रित चैत्यालयों के शिखरों से पृथिवी भर गई थी। उसके द्वारा मनाए गए जिन-धर्मोत्सवों के तूर्यों एवं भेरी नादों से दिग्-दिगन्त व्याप्त हो गए थे तथा जिनेन्द्र की ध्वजाओं से आकाश भर गया था। आदिनाथ का चरित्र-श्रवण ही उस पम्पादेवी के कर्णफूल, चतुर्विध-दान ही हस्त-कंकण तथा जिन-स्तवन ही उसका कण्ठहार था। इस पुण्यचरित्रा देवी ने उर्व्वितिलक-जिनालय के साथ सुन्दर शासन-देवता के मन्दिर का निर्माण छने हुए पानी से केवल एक मास के भीतर निर्मित कराकर प्रतिष्ठित कराया था।

पम्पादेवी स्वयं पण्डिता थी। उसने "अष्टविद्यार्चन महाभिषेक" एवं "चतुर्भक्ति" नामक दो ग्रन्थों की रचना भी की थी।

यह सामग्री तो जैन अभिलेखों के आधार पर प्रस्तुत की गई। अब देखिए प्राचीन जैन ग्रन्थ-प्रशस्तियों में उल्लिखित कुछ श्रावकों के कार्य-कलापों के इतिवृत्त।

महाकवि पुष्पदन्त कृत महापुराण जसहरचरिउ एवं णायकुमारचरिउ की प्रशस्तियों से विदित होता है कि महाकवि पुष्पदन्त उनका प्रणयन कभी न कर पाते, यदि राष्ट्रकूट नरेश कृष्णराज तृतीय के महामन्त्री भरत ने उन्हें ससम्मान प्रश्रय एवं प्रेरणा न दी होती। महाकवि पुष्पदन्त अत्यन्त स्वाभिमानी, अक्खड़ एवं फक्कड़ लेखक थे। जन्म से वे ब्राह्मण थे, किन्तु जब जैन धर्म ने उन्हें आकर्षित किया तब वे पक्के जैन बन गए। प्रखर-प्रतिभा उन्हें पूर्व संस्कारों से प्राप्त थी ही। सम्भवतः किसी राजदरबार में अथवा किसी अहंकारी सेठ ने अहंकारवश उनका अपमान कर दिया, बस उन्होंने क्रोधित होकर अपनी गृहस्थी समेटी एक थैले में, और चल दिए अज्ञात दिशा में।

चलते-चलते कई दिनों के बाद दूसरे राज्य में पहुँचकर वे एक निर्जन जंगल में हाथ का तकिया लगाए एक वृक्ष के नीचे लेटे थे, तभी वहाँ से दो यात्री निकले और उनकी चिन्तित मुद्रा देखकर पूछा—

कि किर णिवसहि णिज्जण वणंति?
पइसरहि ण किं पुरवरि विसालि?

अर्थात हे भाई, तुम इस निर्जन एकान्त वन में क्यों पड़े हुए हो? पास के नगर में क्यों नहीं चले जाते? तब इसका उत्तर पुष्पदन्त ने इस प्रकार दिया—

तं सुणिवि भणइ अहिमाणमेरु,
वर खज्जइ गिरिकंदरु कसेरु।
णउ दुज्जण-भउहाँ वंकियाइँ,
दीसंतु कलुस भावंकियाइँ॥

अर्थात् गिरि कन्दराओं में घास खाकर रह जाना अच्छा, किन्तु दुर्जनों की टेढ़ी-भौंहे सहकर पक्वान्न खाना अच्छा नहीं।

भला ऐसा अक्खड़ एवं अभिमानमेरु महाकवि किसके वश में होता? और उसे अपने भवन में रखकर कौन आग से खेलता? किन्तु धन्य हैं वे महाश्रावक महामात्य भरत, जो महाकवि को साहित्यिक महाविभूति मानकर अपने राजमहल में किसी प्रकार मना करके ले आए। प्रारम्भ में तो वे बड़े भयभीत थे कि कहीं कवि-महोदय किसी कारणवश रूठकर भाग न जाँय। किन्तु भरत की शालीनता, विनम्रता, उदारता एवं साहित्य रसिकता ने कवि को इतना अधिक प्रभावित किया कि वह वहीं रम गया और अपने ग्रन्थों का प्रणयन कर उनकी प्रशस्तियों में इस प्रकार लिखा :—

"पुष्पदन्त के साथ मित्रता हो जाने से भरत का राजमहल विद्याविनोद का स्थान बन गया। उस महल में पाठक लोग निरन्तर पढ़ते रहते हैं, गायक गाते रहते हैं तथा लेखकगण सुन्दर-सुन्दर काव्य लिखते रहते हैं।····

"····महामात्य भरत समस्त कलाओं और विद्याओं में कुशल हैं। प्राकृत-कवियों की रचनाओं पर मुग्ध रहते हैं। उन्होंने सरस्वती-सुरभि का दूध पिया था, लक्ष्मी उन्हें चाहती थी। सत्यप्रतिज्ञ और निर्मत्सर थे। युद्धों का वोझ ढोते-ढोते उनके कन्धे घिस गए थे।"

सचमुच ही महाकवि को प्रश्रय देकर और प्रेम पूर्वक अनुरोध कर भरत ने वह कार्य किया, जिससे जैन-साहित्य पर मौलिक ग्रन्थों का प्रणयन तो हुआ ही, साथ ही भरत की कीर्त्ति भी चिरस्थायी हो गई।

भरत की मृत्यु के बाद उसके पुत्र महामात्या नन्न ने भी उक्त कवि को अपने राजभवन में सम्मान दिया। उसकी चर्चा करते हुए कवि ने लिखा है—"जिस नन्न ने बड़े भारी दुष्काल के समय, जब कि सारा जनपद नीरस और वीरान हो गया था, दुस्सह-दुःख सर्वत्र व्याप्त हो रहा था, स्थान-स्थान पर मनुष्यों की खोपड़ियाँ एवं कंकाल बिखरे पड़े थे, सर्वत्र रंक ही रंक दिखलाई पड़ रहे थे, यथाशक्ति सभी की सहायता कर मुझे भी सरस-भोजन, सुन्दर-वस्त्र एवं ताम्बूलादि से सदा सम्मानित किया, वह नन्न चिरायु हो।"

इस महाकवि ने अपने को अभिमानमेरु एवं अभिमानचिह्न जैसी उपाधियों से विभूषित कहा है।

पुरातन प्रबन्ध संग्रह के एक उल्लेख के अनुसार वि० सं० १३१४ में गुजरात में भयानक अकाल पड़ा। सर्वत्र त्राहि-त्राहि मची हुई थी। उस समय श्रावक-शिरोमणि जगडूशाह ने अपने पुरुषार्थ से अर्जित सम्पत्ति को सुरक्षित रखना घोर पाप समझा। अतः उन्होंने ८००० मूड (स्वर्णमुद्रा-विशेष) राजा वीसलदेव को १६००० मूड राव हम्मीर को, तथा २१००० मूड सुलतान को भेंट स्वरूप प्रदान कर दिए, जिससे अंकाल-पीड़ितों की सहायता की जा सके।

साहू नट्टल (१२वीं सदी) दिल्ली के अत्यन्त समृद्ध व्यापारियों एवं जिनवाणी भक्तों में अग्रगण्य थे। साथ ही दिल्ली के तोमर वंशी राजा अनंगपाल के परम विश्वस्त

पात्र भी। उनका व्यापार अंग, बंग, कलिंग, गौड़, केरल, कर्नाटक, चोल, द्रविण, पांचाल, सिन्ध, खस, मालवा, लाट, भोट, टक्क, नेपाल, कोंकण, महाराष्ट्र, भादानक, हरयाणा, मगध, गुजरात, सौराष्ट्र आदि देशों में फैला हुआ था। हरियाणा निवासी जैनकवि विवुध श्रीधर जब दिल्ली में आकर राजा अनंगपाल के मन्त्री अल्हण साहू से मिलता है तब वह सलाह देता है कि वह नगरसेठ नट्टल साहू से अवश्य मिले किन्तु अपरिचित होने के कारण वह कवि उनसे नहीं मिलना चाहता और अपने पिछले अनुभवों को सुनाता हुआ वह अल्हण साहू से कहता है :—"हे साहू, आपने मुझसे जो कुछ कहा है, वह ठीक है, किन्तु दुर्जनों की कमी कहीं भी नहीं है। वे कूट-कपट को ही विद्वत्ता मानते हैं। वे सज्जनों से ईर्ष्या एवं विद्वेष करते हैं तथा उनके सद्गुणों को असह्य मानकर उनके प्रति दुर्व्यवहार करते हैं। कभी मारते हैं, तो कभी टेढ़ी आँखें दिखाते हैं और कभी हाथ पैर अथवा सिर तोड़ देते हैं। मैं ठहरा सीधा-सादा सरल स्वभावी, अतः मैं तो अब किसी के पास नहीं जाना चाहता।" कवि का यह कथन सुनकर अल्हण को कवि की स्थिति पर वड़ा दुःख हुआ और वह कहता है कि—"हे कवि, क्या सचमुच ही तुम नट्टल को नहीं जानते ? अरे, वह धर्म-कार्यों में बड़ा ही धुरन्धर है, उन्नत कान्धौर वाला है। वह दुर्जनों को कुछ भी नहीं समझता, किन्तु सज्जनों को सिरमौर मानता है। जो जिन-भगवान का पूजा-विधान कराता है, विद्वद्-गोष्ठियों का उत्तम आयोजन कराता रहता है और कवियों का सम्मान करता है, उस नट्टल के पास आप अवश्य जाइये।"

साहू अल्हण के अनुरोध पर विवुध श्रीधर नट्टल साहू के पास पहुँचे। उसके भव्य व्यक्तित्व को देखते ही कवि वड़ा प्रभावित हुआ। नट्टल भी कवि को देखते ही आसन छोड़कर खड़ा हो गया और ताम्बूलादि से उसका स्वागत किया। उस समय का दृश्य इतना भव्य था कि दोनों के मन में एक साथ ही यह भावना उदित हो रही थी कि—"हमने पूर्वभव में ऐसा कोई सुकृत अवश्य किया था, जिसका फल हमें इस समय मिल रहा है।" एक क्षण के बाद कवि ने नट्टल साहू से कहा—"मैं अल्हण साहू के अनुरोध से आपके पास आया हूँ। उन्होंने आपका परिचय मुझे दे दिया है। आपने योगिनीपुर में आदिनाथ का एक विशाल जिन-मन्दिर बनवाया है तथा उस पर पंचरंगे झंडे को फहराया है। आपने जिस प्रकार उस भव्य मन्दिर की प्रतिष्ठा कराई है, उसी प्रकार आप एक 'पार्श्वनाथ-चरित' की रचना भी कराइये।" कवि का यह कथन सुनकर नट्टल साहू अत्यन्त प्रमुदित हुआ और बोला—"हे कविवर, सुखकारी रसायन का एक कण भी क्या कृशकायवाले प्राणी के लिए बड़ा भारी अवलम्ब नहीं होता ?" तब कवि ने उसके आश्रय में रहकर अपभ्रंश-भाषा में महाकाव्यात्मक-शैली में 'पार्श्वनाथचरित'[१] की रचना की।

१५ वीं-१६ वीं सदी के महाकवि रइधू ने अपनी अनेक ग्रन्थ-प्रशस्तियों में अपने आश्रयदाता श्रावकों एवं श्राविकाओं का मनोहारी वर्णन किया है। ऐसे सज्जनों में से एक थे कमलसिंह संघवी, जो गोपाचल के तोमरवंशी राजा डूंगरसिंह के महामन्त्री थे। अपने ऐश्वर्य में वे स्वयं किसी राजा-महाराजा से कम न थे। वे जैनधर्म के परमभक्त एवं नियमितरूप से स्वाध्याय प्रेमी थे। एक दिन के कवि रइधू से कहते हैं कि—"हे कविवर,

१. इन पंक्तियों के लेखक ने इसका सम्पादन एवं अनुवाद कर समीक्षात्मक अध्ययन तैयार कर लिया है जो शीघ्र ही प्रकाशित होगा।

शयनासन, हाथी घोड़े, ध्वजा, छत्र-चमर, सुन्दर-सुन्दर पत्नियाँ, रथ, सेना, सोना-चाँदी, धन-धान्य, भवन सम्पत्ति, कोष, नगर, देश, ग्राम, बन्धु-बान्धव, सुन्दर सन्तान, पुत्र भाई आदि सभी मुझे उपलब्ध हैं। सौभाग्य से किसी भी प्रकार की भौतिक-सांसारिक सुख-सामग्री की मुझे कमी नहीं। किन्तु, इतना सब होने पर भी मुझे एक वस्तु का अभाव सदा खटकता रहता है और वह यह, कि मेरे पास काव्य रूपी एक भी सुन्दर मणि नहीं है। उसके बिना मेरा सारा सौन्दर्य फीका-फीका सा लगता है। अतः हे कविश्रेष्ठ, आप तो मेरे परम हितैषी हैं और हैं सच्चे पुण्य सहायक। मेरे मन की इच्छाओं को आप ही पूर्ण कर सकते हैं। यही सोचकर अपने हृदय की गाँठ आपके सामने खोलता हूँ और विनय करता हूँ कि आप मेरे निमित्त एक ग्रन्थ की रचना कर दीजिए, जिससे कि मैं उसका प्रतिदिन स्वाध्याय कर सकूँ।" कमलसिंह की प्रार्थना सुनकर महाकवि रइधू ने उन्हें आश्वासन देते हुए कहा—"विद्वज्जनों का आदर करनेवाले हे भाई, तुम मेरी बात सुनो—तुमने प्रतिष्ठा आदि कराकर अशुभ कर्मबन्ध से मुक्त होकर तीर्थंकर-गोत्र का बन्ध किया है। कैलाश सरोवर में भरे हुए विमल जल के सदृश ही तुमने गोपाचल को पवित्र तीर्थ बना दिया है। प्रजाजनों का पालन करने में तुम अत्यन्त प्रवीण हो। शास्त्र-पुराण एवं शस्त्रास्त्रविद्या में तुम अत्यन्त कुशल हो, फिर तुम्हारी प्रार्थना का उल्लंघन मैं कैसे कर सकता हूँ।" और यह स्वीकारोक्ति देकर कवि ने "सम्मत्तगुणणिहाणकव्व" नामक ग्रन्थ की रचना की।

यह "सम्मतगुणणिहाणकव्व"[1] सम्यक्त्व सम्बन्धी अत्यन्त सरस एवं सरल रचना है, जिसमें चार सन्धियाँ हैं। यह ग्रन्थ अभी तक अप्रकाशित है। ग्रन्थ-विषय की दृष्टि से तो वह महत्त्वपूर्ण है ही, किन्तु गोपाचल एवं मालवा के मध्यकालीन जैन समाज के इतिहास की दृष्टि से भी वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना है। ग्वालियर-दुर्ग की ५७ गज ऊँची आदिनाथ की मूर्त्ति का इतिहास इस ग्रन्थ की प्रशस्ति के बिना स्पष्ट नहीं हो सकता। इसी प्रकार तोमरवंशी राजा डूँगरसिंह के राजनैतिक जीवन पर भी इस प्रशस्ति से सुन्दर प्रकाश पड़ता है।

कमलसिंह की प्रेरणा से डूंगरसिंह ने ग्वालियर-दुर्ग में करोड़ों मुद्राऐं व्यय कर असंख्य जैन मूर्त्तियों का लगभग ३३ वर्षों तक लगातार निर्माण कराया था। ५७ गज ऊँची आदिनाथ की मूर्ति का निर्माण एवं प्रतिष्ठा कमलसिंह संघवी ने तथा उसकी प्रतिष्ठा का कार्य महाकवि रइधू ने ही किया था। इस प्रसंग का बड़ा मार्मिक चित्र उक्त ग्रन्थ की प्रशस्ति में अंकित है।

रइधू के एक दूसरे भक्त श्रावक थे—हरसी साहू। इनकी तीव्र इच्छा थी कि इनका नाम चन्द्रविमान में लिखा जाय। अतः उन्होंने कवि से सविनय निवेदन किया कि—'हे महापण्डित, आप महाकवि हैं। आपने अनेक भक्त-श्रावकों के स्वाध्याय के लिए जिस प्रकार अनेक ग्रन्थों की रचना की है, उसी प्रकार कृपाकर मुझे भी 'पद्मचरित' की रचना कर दीजिए। मुझ पर अनुरागी बनकर मेरी प्रार्थना सुन लीजिए और उक्त ग्रन्थ लिखकर मेरा नाम चन्द्रविमान में अंकित करा दीजिए।" अन्त में कवि ने उसके लिए 'पद्मचरित' का प्रणयन किया।

१. इन पंक्तियों के लेखक ने रइधू ग्रन्थावली के अन्तर्गत इसका सम्पादन एवं अनुवाद किया है। शीघ्र ही प्रकाशित होगा।

उक्त 'पद्मचरित' अपभ्रंश भाषा में हैं तथा महाकवि स्वयम्भू के बाद दूसरी स्वतंत्र एवं विशाल रचना हैं। इसका कथानक आचार्य विमलसूरि एवं रविषेण की परम्परा के अन्तर्गत है। इसकी प्रशस्तियों में मध्यकालीन जैन समाज का अच्छा चित्रण है। यह ग्रन्थ भी अभी तक अप्रकाशित हैं।

महाकवि का एक तीसरा भक्त श्रावक था खेऊ साहू। महाकवि रइधू ने जब उन्हें आदेश दिया कि आपको 'पार्श्वनाथचरित' के लेखन काल के मध्य उनके परिवारों का भरण-पोषण करना है, तो खेऊ साहू प्रसन्नता से भर उठे। इसे कवि की कृपा मानकर वह बोले—"हे अखण्डशील वाले महाकवि रइधू, आपके आदेश से मेरा मन पुलकित हो उठा है। आप ही बताइये कि यदि घर पर बैठे-बैठे ही कल्पवृक्ष के फल मिल जावें, तो उन्हें कौन नहीं खाना चाहेगा? यदि अपने पुण्य प्रताप से कामधेनु घर बैठे ही प्राप्त हो जाय, तब फिर धूल उड़ाने वाले हाथी को कौन चाहेगा? आज आपने मुझपर जो कृपा की है, उससे मेरा जन्म सफल हो गया है। आप धन्य हैं, जिन्हें कविजनों को दुर्लभ ऐसा उदार हृदय प्राप्त हुआ हैं।"

जब 'पार्श्वचरित' की रचना समाप्त हुई और कवि ने उसे खेऊ साहूको समर्पित किया तब खेऊ साहू ने केवल हर्ष ही व्यक्त नहीं किया, अपितु उसे देश-विदेश से मंगवाए हुए कीमती हीरे, रत्न एवं वस्त्राभूषणों से आभूषित कर उसका सार्वजनिक सम्मान किया।

रइधू कृत इस 'पार्श्वचरित' की अनेक हस्तलिखित प्रतियां उपलब्ध हैं, किन्तु इसकी एक सर्वश्रेष्ठ एवं ऐतिहासिक प्रति मुझे एक श्वेताम्बर जैन भण्डार में उपलब्ध हुई, जिसकी विशेषता यह है कि वह सचित्र है तथा महाकवि रइधू के जीवन-काल की ही प्रतिलिपि है। उसके चित्र मध्यकालीन चित्रकला के सर्वश्रेष्ठ नमूने हैं। इन चित्रों का प्रकाशन अनिवार्य है अन्यथा कुछ समय के बाद वे निश्चय ही नष्ट हो जा सकते हैं।

चन्द्रवाड पट्टन के पद्मावती-पुरवाल जाति के शिरोमणि नगर सेठ कुन्थुदास भी कम साहित्यरसिक न थे। रत्नजटित मुकुट एवं अलंकार उन्हें अत्यन्त प्रिय थे, किन्तु स्वर्ण निर्मित नहीं, ग्रन्थरत्न रूपी अलंकार। श्रावक कुन्थुदास के बार-बार विनय करने पर महाकवि रइधू ने उनके सिर पर समस्त दुखों के अपहरण करने वाले "त्रिषष्टिशलाका-महापुरुषपुराणचरित" रूपी मुकुट को बाध दिया। इसी प्रकार उनके बाएँ कान में सु-वर्ण सिद्ध सम्यग्दर्शन रूपी रत्न से विवद्ध तथा रवि-मण्डल की प्रभा के समान दीप्त, विवद्ध तथा रवि-मण्डल की प्रभा के समान दीप्त विस्तृत "कौमुदी कथा" रूपी श्रेष्ठ कुण्डल पहिना दिया। इसी प्रकार दाएँ कान में सोलह भावना रूपी मणियों से जटित जीमंजर के गुणरूपी स्वर्ण से घटित अद्वितीय कुण्डल पहिना दिया।

महाकवि रइधू के अद्यावधि उपलब्ध २५ हस्तलिखित ग्रन्थों में से उक्त तीन ग्रन्थ साहु कुन्थुदास के निमित्त से ही लिखे गए थे। ये तीनों ग्रन्थ अप्रकाशित हैं इनमें से 'त्रिषष्टिशलाकामहापुरुषपुराण' चरित (अपरनाम महापुराण) को तो कुछ समय पूर्व अनुपलब्ध एवं विनष्ट घोषित कर देना पड़ा था, किन्तु संयोग से बाराबंकी के जैन समाज ने उसे सुरक्षित रखा था। इसकी जानकारी इन पंक्तियों के लेखक को स्वप्न में हुई, जो संयोग से सत्य सिद्ध हुआ और पूज्य पं० कैलाशचन्द्रजी (वाराणसी) के सद्प्रयत्नों

से वह प्राप्त हुआ। इसमें ५० सन्धियाँ एवं १५१५ कड़वक हैं। दूसरे ग्रन्थ "कौमुदी कथा" में सम्यक्त्व का वर्णन तो है ही किन्तु प्रसङ्ग वश कवि ने गुप्तकालीन कौमुदी-महोत्सव की झलक भी उसमें प्रस्तुत की है। "जीमन्धर कथा" में वर्ण्य-विषय के अतिरिक्त मध्यकालीन सांस्कृतिक सामग्री का अपूर्व भण्डार है।

इस प्रकार प्रस्तुत निबन्ध में एतिहासिक दृष्टि से महत्वपूर्ण कुछ श्रावक-श्राविकाओं की संक्षिप्त चर्चा की गई। किन्तु इस विषय का यह अन्त नहीं है, बल्कि यह तो एक अतिसंक्षिप्त प्रारम्भिक उदाहरण मात्र ही है। वस्तुतः हमारी शिलालेखीय एवं प्रशस्ति-मूलक सामग्री समय-समय पर किन्हीं अज्ञात कारणों से नष्ट होते रहने पर भी इस समय जितनी उपलब्ध है, उसके शतांश का भी अभी तक लेखा जोखा नहीं हो पाया है। जैन-विद्या की यह विद्या अभी तक सर्वथा उपेक्षित ही है। जैन-शिलालेख एवं जैन ग्रन्थ प्रशस्तियाँ जैन-इतिहास की दृष्टि से तो महत्त्वपूर्ण हैं हीं, किन्तु भारतीय-इतिहास विशेष रूप से सामाजिक इतिहास के कुछ अस्पष्ट तथ्यों को प्रकाशित करने तथा विश्रृंखलित अथवा त्रुटित कड़ियों को जोड़ने में भी उनका विशिष्ट योगदान हो सकता है। अतः उन्हें राष्ट्रिय-गौरव-निधि मानकर उनका सर्वेक्षण, संकलन, संरक्षण, सर्वांगीण-निष्पक्ष-समीक्षात्मक एवं तुलनात्मक अध्ययन एवं विधिवत् प्रकाशन नितान्त आवश्यक है।

# तमसा और गम्भीरा

डा० देवनारायण शर्मा

तमसा और गम्भीरा दोनों नाम हम क्रमशः आदि कवि वाल्मीकि और विमल की परम्पराओं में आये रामकाव्यों में एक नदी के लिए पाते हैं। यह राम की वनयात्रा के क्रम में आनेवाली पहली नदी है, जो अयोध्या के अत्यन्त समीप है। किन्तु, इसकी भौगोलिक स्थिति के सम्बन्ध में कुछ मत विचारणीय हैं :—

डा० ऋषभचन्द्र जैन—"When Ram entered the Pariyatra forest, he saw the Gaubhira River (Gaubhirā Nāma Nadī 32.11). He crossed it and sojourned on its other side in the forest. It was here that Kaikeyī and Bharata followed Räma to call him back to Ayodhya (32,42-50). The river is identified with modern *Gaubhira,* a tibutary of the *Yamunā* above the Cambala, flowing east from Gangapur."[1]

इनके अनुसार, यह वही नदी है, जहाँ भरत और कैकेयी राम के अयोध्या वापस बुलाने के लिए पहुँचे थे, जो अभी गंगापुर से पूर्व चंबल के आगे यमुना की सहायिका नदी है।

डा० देवेन्द्र कुमार जैन—"इस सन्दर्भ में राम के वनगमन का मार्ग भी विचारणीय है। 'चरिउ' में वह अयोध्या से सीधे गम्भीरा नदी (इसका भौगोलिक अस्तित्व संदिग्ध है, वैसे इन्दौर के पास गम्भीरा नदी है) पहुँचते हैं।"[2]

इन्हें इसके भौगोलिक अस्तित्व में ही सन्देह है। यों ये इन्दौर के पास वाली गम्भीरा नदी से परिचित हैं।

उपर्युक्त मतों को दृष्टिगत रखते हुए रामकाव्यों के विभिन्न प्रमाणों के आधार पर प्रस्तुत निबन्ध में आदि कवि वाल्मीकि की **तमसा**[3] और विमल की **गम्भीरा** को एक सिद्ध करने की चेष्टा हुई है, जो वर्तमान तमसा से अभिन्न है।

रामायणों में इन दोनों नामों की नदी का उल्लेख निम्न प्रकार मिलता है :—

---

1. A Critical Study of Paumcariyam, Page 509.
2. Vaishali Institute Research Bulletin No.2, Page 212.
3. The river *Tonse* between the Sarju and Gomati which flowing through Azamgarh, falls into the Ganges. The bank of this river is associated with the early life of Valmiki the author of the Ramayan,

   The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India with an Appendix on Modern names of Ancient Indian Geography, by Nanda Lal Dey (1899), Page 92.

**वाल्मीकि रामायण—**

वृद्ध ब्राह्मणों का साथ न छूटे, इसके लिए राम अपना पैर बहुत निकट[1]-निकट रखते थे—लम्बे डग से नहीं चलते थे। इस प्रकार चलते हुए संध्या समय तमसा के किनारे पहुँचे, जो अपने तिर्यक् प्रवाह से राम को रोकती हुई सी प्रतीत हो रही थी। राम ने यहीं वनवास की पहली[2] रात बितायी।

**अध्यात्म रामायण —**

अयोध्या से निकलकर राम तमसा नदी के तट पर पहुँचकर वहाँ सुखपूर्वक[3] रहे और रात्रि के समय बिना कुछ आहार किये केवल जल पीकर सीता सहित वृक्ष के नीचे सो गये।

**आनन्द रामायण—**

वन को जाते समय कौशल्या, सुमित्रा, पिता तथा अन्य जनों को आश्वासन देकर राम शीघ्र ही तमसा नदी के तीर पर जा पहुँचे[4]।

**रामचरित मानस—**

अयोध्या से निकलकर राम ने प्रथम दिन तमसा के तट पर ही निवास[5] किया।

इसके बाद राम श्रृंगवेरपुर पहुँचे, जहाँ गंगा मिली। फिर राम को गंगा पार करते देख सुमंत लौटे जो तमसा पार करने के बाद अयोध्या में ही प्रविष्ट[6] हुए। भरत की चित्रकूट यात्रा के क्रम में भी पहली नदी तमसा[7] मिली।

**पउमचरियं—**

राम अयोध्या से निकलकर पारियात्र देश की अटवी में पहुँचे। वहाँ उन्होंने भयंकर, बहुत से मगरमच्छों से व्याप्त, जल से समृद्ध तथा जिसमें तरंगों का समूह उठ रहा था, ऐसी गम्भीरा[8] नाम की नदी देखी। तत्पश्चात् सुभटों की अनुज्ञा लेकर और सीता को हाथों से अवलम्ब देकर राम ने लक्ष्मण के साथ गम्भीरा नदी[9] पार की।

---

१. पद्भ्यामेव जगामाथ ससीतः सहलक्ष्मणः।
संनिकृष्ट वदन्यासो रामो वनपरायणः॥ वा० अयो० सर्ग २५, श्लो० १८

२. वाल्मीकि० अयो० सर्ग ४५, श्लो० ३२; सर्ग ४६, श्लो० १

३. अध्यात्म० अयो० सर्ग ५, श्लो० ५१

४. समाश्वास्य जनान् रामस्तमसातीरमाययौ। आनन्द० सारका० सर्ग ६, श्लो० ७२

५ तमसातीर निवासु किय प्रथम दिवस रघुनाथ॥ रा० च० अयो० दो० ८४

६. एहि बिधि करत पंथ पछितावा। तमसातीर तुरत रथुआवा॥ अयो० दो० १४७, पं० १

७. तमसा प्रथम दिवस करि बासू। अयो० दो० १८८, पं० ८

८. पउमचरियं, उद्देश ३२, गाथा ११

९. पउमचरियं, उद्देश्य ३२, गाथा १६

**पद्मपुराण---**

राम के वनगमन का पता जब सामन्तों को लगा, वे प्रातःकाल होने से पूर्व जब कुछ अँधेरा था, वेग से घोड़े दौड़ाकर **मन्थर**[1] **गति** से चलनेवाले राम के पास जा पहुँचे। अत्यन्त निर्मल चित्त के धारक सामन्त लोग सीता की इस प्रकार स्तुति करने लगे कि "हम लोग इसकी कृपा से ही राजपुत्रों को प्राप्त कर सके हैं। यदि यह इनके साथ **धीरे-धीरे**[2] नहीं चलती तो हम पवन के समान वेगशाली राजपुत्रों को किस प्रकार प्राप्त कर सकते थे।"

मनुष्यों में उत्तम राम और लक्ष्मण सीता की गति को ध्यान में रखकर **गव्यूति**[3] **प्रमाण** (एक कोस अथवा दो कोस) मार्ग को ही सुखपूर्वक तय कर पाते थे। वे पृथ्वी मण्डल पर नाना प्रकार के धान्य, कमलों से सुशोभित सरोवर तथा गगनचुम्बी वृक्षों को देखते हुए वनमार्ग की ओर आगे बढ़ रहे थे।

अयोध्या से निकलकर वे पारियात्र अटवी में पहुँचे, जो कि सिंह और हस्तिसमूह के उच्च शब्दों से भयंकर हो रही थी। उस अटवी में बड़े-बड़े वृक्षों से कृष्ण पक्ष की निशा के समान घोर अन्धकार व्याप्त था। वहीं जिसके किनारे अनेक शबर अर्थात् भील रहते थे। ऐसी एक **शर्वरी**[4] **नाम की नदी** थी।

इस नदी को देखकर राम ने सामन्तों से कहा कि अब हमारे और आपके बीच यह नदी सीमा बन गयी है, इसलिए अब आप लोग आगे बढ़ने की उत्सुकता नहीं दिखलायें। आप लोगों के लिए यह एक स्पष्ट उत्तर है कि अब आप यहाँ से लौट जाइये, मैं जाता हूँ। आप लोग अपने घर सुख से रहें। इतना कहकर किसी की अपेक्षा नहीं करने वाले दोनों भाई बड़े उत्साह से उस **अतिशय**[5] गहरी महानदी में उतर पड़े।

भरत राम के पास से आये हुए लोगों को आगे कर बड़ी उत्कण्ठा से पवन के समान शीघ्रगामी घोड़ों पर सवार होकर चल पड़े। अयोध्या के तुरत बाद ही पड़ने वाली उस नदी (शर्वरी) को वृक्षों के बड़े-बड़े लट्ठों से नौका समूह को बाँधकर क्षण भर में **वाहनों**[6] **सहित** पार हो गये। वे घोड़े की सवारी के कारण **छह**[7] **दिनों में ही** उस स्थान पर पहुँच गये,, जहाँ राम और लक्ष्मण सीता की मन्थर गति के कारण बहुत दिनों में पहुँच पाये थे।

---

१. समीपं रामदेवस्य प्रापुर्मन्थरगामिनः ॥ पद्म० पर्व ३२, श्लो० १६

२. पद्म० पर्व ३२, श्लो० २०

३. तौ सीतागतिचिन्तत्वान्मन्दमन्दं नरोत्तमौ ।
गव्यूतिमात्रमध्वानं सुखयोगेन जग्मतुः ॥ पद्म० ३२,२२

४. तस्या बहुलशर्वर्यां तुल्यध्वान्तां महानगैः ।
निम्नगां शर्वरीमेतौ शवराश्रित रोधसाम् ॥ पद्म० ३२,२९

५. इत्युक्त्वा निरपेक्षौ तौ परमोत्साह सङ्गतौ ।
अवतेरतुरत्यन्त गम्भीरां तां महापगाम् '। पद्म० पर्व ३२, श्लो० ५२

६. पद्म० पर्व ३१, श्लो० ११४

७. प्रभूत दिवसप्राप्तं ताभ्यां सीताव्यपेक्षया ।
षड्भिर्दिनैस्तमुद्देशं भरनः प्रतिपन्नवान् ॥ पद्म० ३२, ११७

**पउमचरिउ—**

रात्रि के मध्य में निरंकुश मत्त महाहस्ती की तरह राम ने अयोध्या से प्रस्थान किया तथा प्रभात होने तक उन्होंने आधे[1] कोस की दूरी तय की। फिर कुछ दूर और आगे बढ़ने पर गम्भीरा[2] महानदी मिली।

लंका से लौटते समय भी मार्ग में आने वाले मुख्य नगरों, पर्वतों आदि को दिखलाते हुए राम ने गम्भीरा नदी के बाद अयोध्या की ओर[3] ही संकेत किया है।

उपर्युक्त वाल्मीकि तथा विमल परम्परा की रामायणों में तमसा और गम्भीरा इन दोनों नदियों का उल्लेख जिस क्रम में हुआ है, उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वह नदी तमसा नाम की हो अथवा गम्भीरा नाम की, किन्तु, वह है अयोध्या के अत्यन्त समीप ही जिसे राम ने वन जाने के मार्ग में सर्वप्रथम पार किया था। इस प्रकार वह कदापि इन्दौर के समीप वाली गम्भीर नहीं है और न राम को अयोध्या वापस बुलाने के लिए गये भरत और कैकेयी के ठहराव स्थान में आने वाली नदी। अयोध्या और इन्दौर की दूरी तो सर्व विदित ही है, अब रही बात राम के उस मार्गस्थ निवास-स्थान की दूरी जहाँ भरत और कैकेयी उन्हें अयोध्या वापस लाने के लिए पहुँचे थे। पउमचरियं, पद्मपुराण तथा पउमचरिउ, इन तीनों ही जैन रामायणों में इसकी बड़ी लम्बी दूरी बतायी गयी है। उस स्थान पर जहाँ राम और लक्ष्मण सीता की मन्थर गति के कारण बहुत दिनों में पहुँच पाये थे, वहाँ भरत पवन के समान शीघ्रगामी घोड़े की सवारी के कारण छह[4] दिनों में पहुँचे, जबकि उन रामायणों के अनुसार ही गम्भीरा की दूरी अयोध्या से एक कोस[5] से अधिक की नहीं है। पुरुषोत्तम राम और लक्ष्मण सीता की गति को ध्यान में रखकर एक दिन में एक गव्यूति[6] प्रमाण मार्ग को ही सुखपूर्वक तय कर पाते थे। आधी रात में अयोध्या से प्रस्थान कर प्रभात होने तक सीता सहित राम और लक्ष्मण कुछ आधे कोस[7] की दूरी ही तय कर पाये।

उपर्युक्त तथ्यों से यह स्पष्ट हो जाता है कि जिस महानदी को वन गमन के मार्ग में अयोध्या से निकलने पर राम ने सर्वप्रथम पार किया था, वह अयोध्या के अत्यन्त समीप ही थी, बहुत दूर नहीं। अब रही बात तमसा और गम्भीरा नामों में अन्तर की, तो इस

१. अद्ध-कोसु संपाइय जावेँ हिँ,
विमलविहाणु चउद्दिसु तावेँ हिँ ॥ पउ० सं० २३, कड० १२, पं० ५
२. पउम चरिउ, सं० २३, कड० १३, पं० ३
३. ,, ,, ७८, ,, २०, ,, ६,८
४. पउमचरियं—उद्देश ३२, गाथा ४३
पद्मपुराण—पर्व ३२, श्लो० ११७
पउमचरिउ—संधि २४, कड० ८, पं० ४
५. पउमचरिउ— ,, २३, ,, १२, ,, ५
६. पद्मपुराण—पर्व ३२, श्लो० २२
७. पउमचरिउ—सं० २३, कड० १२, पं० ५

प्रसंग में भी यदि थोड़ी गम्भीरता से आचार्य रविषेण के पद्मपुराण को देखा जाये तो इस का भी निराकरण हो जाता है। पद्मपुराण में उक्त महानदी का नाम **शर्वरी**[1] बताया गया है और उसके विशेषण के रूप में **गम्भीरा**[2] शब्द का प्रयोग हुआ है, जो उसकी विशिष्ट गहराई का द्योतक है तथा शर्वरी और तमसा ये दोनों शब्द तो पर्यायवाची हैं, जो अन्धकार से सम्बद्ध होने के कारण उस महानदी की भयंकरता को सूचित करते हैं। पारियात्र आठवीं में बड़े-बड़े वृक्षों के कारण **कृष्ण पक्ष की निशा के समान घोर**[3] **अन्धकार** व्याप्त था। मुख्य रूप से उस बीच से बहने वाली इस महानदी का नाम भी सम्भवतया इसी कारण तमसा, शर्वरी अथवा गम्भीरा पड़ गया।

इस प्रकार उपर्युक्त तथ्यों के पर्यावलोकन से अब यह स्पष्ट हो जाता है कि वाल्मीकि परम्परा की तमसा और विमल परम्परा की गम्भीरा (शर्वरा) दोनों दो पृथक् नदियाँ नहीं अपितु एक ही नदी के दो नाम हैं, जो वर्तमान तमसा से अभिन्न हैं।

---

१. पद्मपुराण—पर्व ३२, श्लो० २९
२. „ „ „ „ ५२
३. पद्मपुराण—पर्व ३२ श्लो० २९

# वैशाली में पड़ाव

**तिब्बती भिक्षु धर्मस्वामी (तेरहवीं शताब्दी)**

वहाँ से प्रायः छः ठहरावों (stages) की दूरी पर वैशाली (यणस्-पा-कान्) का निर्जन सीमान्त है। वहीं ऋषि शीर्ष-पर्वत की श्रेणी भी पड़ती है जिसे "उन्नत शिखर"[1] या "वृहद् शीर्ष"[2] भी कहा जाता है। केवल दुर्दान्त दस्युओं[3] के अतिरिक्त कोई भी (वैशाली) शहर की पहुँच के भीतर ही होगा। अपने सर्वाधिक संकीर्ण भाग में वैशाली का राज्य छः ठहरावों में (पूरा किया जा सकता) है और अपने सर्वाधिक विस्तीर्ण भाग में आठ ठहरावों में। वहाँ आर्यतारा की एक चमत्कारिक[4] प्रस्तर मूर्त्ति है जिसका शिरोभाग एवं धड़ बायीं ओर मुड़ा हुआ है, पैर सीधे जमे हुए हैं, तथा दायां पैर बगल की ओर मुड़ा हुआ है। दायां हाथ वरमुद्रा में[5] है और बायां हाथ हृदय के सामने त्रिरत्न-चिह्न बना रहा है। मूर्त्ति महती कृपामयी रूप में प्रख्यात है; देवी के रूप का दर्शन मात्र, भक्तों को आपदाओं से मुक्ति दिला सकता है।

जब वे (धर्मस्वामिन्) वैशाली नगर[6] पहुँचे उन्हें बताया गया कि वहाँ के निवासी बड़ी हलचल भरी स्थिति में हैं, तथा आतंक ग्रस्त हैं क्योंकि तुरुष्क[7] आक्रान्ताओं की टुकड़ियों (के आने) की अफवाहें हैं।

उसी रात धर्मस्वामिन् ने स्वप्न में वज्रासन का प्रक्षेत्र देखा तथा ज्येष्ठ छंग्-लो-त्स-वा से बातें की अब गुरु कृपा की स्मृति में स्वतः धर्मस्वामिन् रचित श्लोकों को "अ-नु-प्र-सा-लार्जे सु ब् स्क्यण्स्-पा'इ ग्यंन्" से उद्धृत किया जाता है।

"यद्यपि साथी अनेक हैं और
तुरुष्क फौज की विभीषिका की परवाह किए बगैर,
तथा अपने भैंसे के खतरे से उदासीन।
गुरु की चमत्कारिक शक्तियों से
मैं वज्रासन को निर्विघ्न देखता हूँ,
यह महान् धर्म स्वामिन्, उपाध्याय की कृपा का फल है।"

---

१. ल्हे-म् थोन्
२. म् गो-बो छे
३. थि स्क्यिद्-क्यि-जग्-प; शब्दानुवाद —"मृत्यु आनन्द है" अर्थात् "उनके द्वारा विजित होने से मौत बेहतर है।"
४. र ण्-ब्योन्
५. म् छोग्-स् ब्यिम् — तिब्बती में 'वरा मुद्रा' और 'बरदा मुद्रा' दोनों चलता है।
६. य ण् स्—प्-कन्
७. ग र्-लो ग्

उपर्युक्त श्लोक का तात्पर्य है ! अरने भैंसे के खतरे की कहानी तिरहुत वाले अध्याय में कही जा चुकी है ।* ''चमत्कारिक शक्ति द्वारा वज्रासन को ''देखा'' इसका क्या तात्पर्य था ? जब गुरु शरद्-सत्र[1] में उपदेश कर रहे थे, इन्होंने उक्त धर्मोपदेशीय स्थल के ऊपरी तल्ले में इन श्लोकों को दिखलाया । ''तुमने लिखा है इसे ?'' गुरु ने पूछा । ''मैंने पाँच वर्ष पूर्व इते' उ-र् में इसे लिखा था'' इन्होंने कहा । गुरु ने तब (इन श्लोकों का) अर्थ बताया ।

धर्मस्वामिन् ने कहा ''जब वे लोग वैशाली नगर पहुँचे वहाँ के सभी निवासी भोर में ही तुरुष्क फौज के भय से भाग खड़े हुए थे । एक सह-अतिथि ने पूछा, 'हम लोग कब निकल चलें ?' जब तीन सौ सहयात्री चलने की तैयारी कर रहे थे तो मैंने एक स्वप्न देखा था कि मैं वज्रासन में पहुँच गया हूँ और ज्येष्ठ धर्मस्वामिन् भी वहाँ पहुँच गए हैं । उन्होंने अपनी छड़ी से मन्दिर का कपाट खोला, बोले, 'पुत्र इन्हें भलीभाँति देखो, डरो मत ! यहाँ आओ ।' जगने पर मुझे अपने अन्तर में बड़ा ही सुखद अनुभव हुआ था ।

उजाला होते ही सभी वैशाली निवासी भाग चले लेकिन मैं नहीं भागा । एक साथी ने कहा, 'ठीक है, मैं भी यहीं रहूँगा ।' और वहीं रह गए । हम तीनों के वहीं रह जाने से उन अतिथियों में से भी एक वहीं रह गया । सूरज उगने पर द्वार के सामने सड़क पर आया, एक गुजर-बसर करने वाली महिला वहीं सड़क पर ठहरी हुई दिखाई दी; सराय के मेहमानों ने पूछा, 'क्या कोई अच्छा समाचार हमें बताने को तुम्हारे पास है ?' महिला बोली, 'सैनिक पश्चिम भारत के लिए कूच कर गए ।' सभी ने इस समाचार का आनन्द लिया और कुछ ने कहा 'वह महिला स्वतः भगवती तारा रही होगी,' सुनकर धर्मस्वामिन् अपने-आप मुस्कुरा उठे ।

[डॉ० जी० राएरिख्, मास्को द्वारा किए गए मूल तिब्बती से अंग्रेजी भाषांतरण]*

**अनु०—आनन्द भैरव शाही**

---

१. स्तोन् चोस्

२. पर्-ब्लुण् स् के अन्तर्गत

* पूर्ण हिन्दी—अनुवाद अभी प्रकाश्य हैं । धर्मस्वामी की जीवनी उनके शिष्य द्वारा लिखित है ।